ابن حزم الظاهري

وكتابه الفِصَل

الطاهر بن عريفة

دار الحكمة - طرابلس

الطبعة الأولى - 1996

ابن حزم الظاهري

وكتابه الفصل

الطاهر بن عريفة

دار الحكمة - طرابلس

الطبعة الأولى - 1996

دار الحكمة – طرابلس

الطبعة الأولى – 1996م.
رقم الايداع : 1945 بتاريخ 1996/2/15م.
دار الكتب الوطنية بنغازي

الإهداء

إلى والديَّ رحمهما الله رحمة واسعة ،
وإلى أخي وأسرتي، أهدي
هذا العمل المتواضع .....

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة :

الحمد لله الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد :

فإن التراث الاسلامي في تاريخ الأديان غني جداً، وقد عرف أسلافنا قيمة هذا العلم، فألفوا فيه وناظروا وجادلوا، وكلنا يعرف البغدادي المتوفي سنة (429هـ) وكتابه أصول الدين، وابن حزم المتوفي سنة (456 هـ)، وكتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل، والشهرستاني المتوفي سنة (548 هـ) وكتابه الملل والنحل، وكيف أن ما كتبه هؤلاء وغيرهم عدّ إلى عهد قريب الأساس الذي بنى عليه الأوروبيون ما يعرف عندهم بعلم مقارنة الأديان*(1)*، والذي وظفوه لخدمة مصالحهم الاستعمارية وأغراضهم التبشيرية، وحادوا به عن الطريق السوي، فشنوا بواسطته حملة شعواء على الاسلام وأهله، يقول أحد مستشرقيهم منوهاً بالمسيحية ومقللا من شأن الديانات الأخرى "ماذا أنتج الدين البرهمي والدين الاسلامي، وسائر الأديان التي لا تزال قائمة فوق الأرض ؟ أنتج بعضها انحلالاً موغلاً، وبعضها أثمر استبداداً ليس له مدى، أما أوروبا المسيحية فهي لا سواها مهد الحرية" *(2)*.

هذه النظرة المليئة بالحقد والكراهية والتعصب ما زالت للأسف تعبر عن وجهة نظر بعض الغربيين الذين ربطوا بين التقدم العلمي والازدهار الحضاري الذي ينعم به عالم اليوم وبين دين من الأديان، فقالوا "بوحدة الحضارة الانسانية" بما تضمنته هذه الفكرة من افتراض نهر واحد – وهو "الغرب" –

---

1) Encyclopedia Britannica, Vol. 15, p. 615.

2) تمهيد لتاريخ الفلسفة في الاسلام، الشيخ مصطفى عبدالرازق، ص7-8.

والزعم بأن جميع ما عداه ليست إلا روافد له، أو هي مياه ضائعة في رمال الصحراء، وقد غاب عن هؤلاء أن التقدم العلمي والازدهار الحضاري الذي ينعم به عالم اليوم ليس وليد حضارة الغرب المسيحي فقط بل هو ميراث حضاري للبشرية جمعاء ساهمت فيه أمم وشعوب مختلفة - وإن كانت هذه المساهمة بنسب متفاوتة - فمن حق الأمم جميعاً أن تستفيد من ثمرات هذا التقدم دون التنازل عن خصوصيتها الثقافية والاجتماعية.

إن دراسة هذا العلم لا تمكننا فقط من امتلاك أسلحة الجدل وطرق الاستدلال وشروط البرهان لدحض مثل هذه الافتراءات، ولكنها تعرفنا على حقيقة الديانات، وتبين لنا الصحيح منها والفاسد، وما حافظ على أصوله وما لحقه التحريف والتبديل، وما كان من هذه الأديان ذا مصدر إلاهي وما انتحل انتحالاً ووضع وضعاً. كما أن دراسة هذا العلم فيه فائدة للمهتمين بتتبع أحوال الأمم والشعوب ومعرفة نوازع سلوكها، وتقلبات عواطفها، وتحسس أمالها وآلامها، ذلك لارتباط الدين بحياة الأفراد والجماعات ودوره في تشكيل سلوكها وصنع عوائدها، وتوجيه عواطفها، هذه هي إذاً بعض الأسباب التي دفعتني إلى دراسة هذا العلم.

أما عن سبب اختياري لابن حزم وكتابه الفصل موضوعاً للدراسة فذالك راجع إلى كون ابن حزم ظاهرة من ظواهر الحضارة العربية في الأندلس وأحد أركانها البارزين، كان سباقاً في ارتياد دروب المعرفة المختلفة، رائداً لمن أتوا بعده كابن باجة المتوفي سنة (533 هـ)، وابن الطفيل المتوفي سنة (581 هـ)، وابن رشد المتوفي سنة (595 هـ)، وكان لمضاء أسلوبه، وقوة حجته وتسلسل منطقه، وتشعب اهتماماته أثراً واضحاً في نوع الثقافة التي ازدهرت فيما بعد بالأندلس. ومنذ أن اكتشفت أوروبا ابن حزم وكتابه الفصل، ما زال الرجل والكتاب مثار بحث إلى يومنا هذا.

لقد استرعى كتاب الفصل انتباه المستشرقين، ولفت نظرهم ما جاء فيه من نقد لأديانهم بهذا العمق وذالك الفهم، فالتفتوا إليه وانشغلوا به دراسةً وتمحيصاً،

وعلى الرغم من اعتناء الأوروبيين بكتاب الفصل، فإن هذا الكتاب لم يحظ من الدارسين العرب بما يستحقه من تحقيق وبحث. فاستخرت الله واستعنته في القيام بدراسة القسم الأول من هذا الكتاب المتعلق بتأريخ الأديان موضحاً ما استغلق، مقارناً بين وجهات النظر المختلفة عندما يتطلب الأمر المقارنة، شارحاً ما يحتاج إلى شرح، موضحاً ما عسر فهمه أو غمض معناه، جامعاً بين ما تفرق، رابطاً بين ذلك كله وبين من سبق ابن حزم في هذا المجال ومن تأخر عنه، فاحصاً، مدققاً متحليا بالموضوعية والمنهج العلمي ما استطعت إلى ذلك سبيلا، فلم أغمض الرجل ولا الكتاب حقهما، وحاولت قدر الامكان الابتعاد عن الأحكام المسبقة والآراء الشخصية المتهافتة، وعنونت هذه الرسالة باسم "ابن حزم والتأريخ للأديان في كتاب الفصل".

هيكل البحث

يتكون هذا البحث من مقدمة وأربعة أبواب وخاتمة، وقد تحدثت في الباب الأول بايجاز عن الدراسات المعاصرة المتعلقة بتأريخ الأديان، فتكلمت عن مفهوم الدين، وتصنيف الأديان، و وجهة نظر العلماء في ذلك، ومنهج البحث وطرقه في هذا العلم، وتحدثت في الباب الثاني عن نشأة الكلام عن الأديان في الاسلام، فبينت موقف القرآن الكريم من الأديان الكتابية وغير الكتابية، وتطرقت إلى الجدل الديني بين المسلمين وغيرهم من أهل الأديان وبينت مراحله، ثم تكلمت عن تدوين هذا العلم في الاسلام، ومساهمة الخلفاء والفقهاء والمتكلمين في ذلك.

أما الباب الثالث فقد تناولت فيه ترجمة حياة ابن حزم بالبحث والدراسة وحاولت قدر الامكان أن أركز على بعض الجوانب التي لم يتناولها من سبقوني إلى دراسة حياة هذا الرجل الخصبة والمتشعبة، فأفردت فصلاً تحدثت فيه عن مؤلفات ابن حزم المنشورة والمفقودة، وضمنت هذا الفصل كذلك ثبتاً وضعت فيه

كل ما كتب عن ابن حزم في اللغة العربية أو اللغات الأجنبية من كتب ورسائل وبحوث منشورة وغير منشورة تسهيلاً للدراسة واختصاراً للوقت والجهد.

أما الباب الرابع فقد خصصته للحديث عن منهج ابن حزم في التأريخ للأديان من خلال كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل، أفردت الفصل الأول منه للتعريف بكتاب الفصل - دواعي تأليفه، عدد مخطوطاته، تقسيم موضوعاته- مع دراسة عن أسلوب المؤلف في الكتاب، وبحث عن المصادر التي استقى منها أفكاره في الفصل.

وتناولت في الفصل الثاني من هذا الباب التعريف بالمنهج الجدلي الذي استخدمه ابن حزم في مناقشة الأديان التي درسها، فبينت أن هذا المنهج يؤمن بالعقل ويعتمد عليه فيما اختلف فيه المختلفون من الملل والنحل. وأن هذا المنهج في رأي ابن حزم لا يتعارض مع حقائق التنزيل وأصول الدين الحنيف. كما تناولت في الفصل الثالث من هذا الباب المذاهب والأديان التي جادلها ابن حزم من سوفسطائيين، ودهريين، ومنكري نبوات، ويهود، ونصارى. وتحدثت في الفصل الأخير من هذا الباب عن نجاح ابن حزم في تطبيق منهج البحث التأريخي على دراسته النقدية للتوراة والاناجيل، حيث طبق بنجاح قوانين الجرح والتعديل الاسلامية على دراسته التاريخية للأديان التي درسها، وهذا شيء لم يسبق إليه أحد قبله.

وأخيرا وليس آخراً لعلي أكون قد ساهمت بهذه الدراسة المتواضعة في ابراز بعض جوانب التراث العربي النفيس. ولا يسعني وقد قارب هذا البحث على الانتهاء إلا أن أشكر جميع الذين ساهموا مساهمة ايجابية في اخراجه إلى حيز الوجود، وأخص بالشكر والتقدير أستاذي الفاضل الدكتور الصادق عبد الرحمن الغرياني الذي أشرف على هذه الرسالة ورعى هذا البحث من بدايته إلى نهايته، وكان لسديد توجيهاته وخالص نصائحه الأثر الأكبر في إثراء هذا البحث وتهذيبه، وإخراجه بالصورة التي هو عليها الآن، كما أخص بالشكر الأستاذ الدكتور محمد بالحاج أمين وحدة بحوث اللغة العربية والدراسات الاسلامية/ فرع

طرابلس، وأساتذة الوحدة المذكورة على ما قدموه لي من إرشاد ونصح مدة فترة البحث والتنقيب، كما أقدم خالص شكري وبالغ امتناني إلى أخي أبي القاسم المهدي عريفة وزوجتي وأولادي الذين كان لتشجيعهم ومساندتهم لي أكبر الأثر في تجاوز صعوبات البحث وتخطي عقبات التحصيل، كما أخص بالشكر كل من الزميلين العزيزين عبد السلام المدني ابراهيم ومحمد يحيى محمد رجب الذين أشرفا على رقن وتبويب هذه الرسالة، داعياً المولى العلي القدير أن يحفظ الجميع وأن يثيبهم خير الجزاء في الدارين، إنه بعباده لرؤوف رحيم.

وما توفيقي إلا بالله

الطاهر المهدي عريفة الهاملي

طرابلس في 1988/4/2

الباب الأول

التأريخ للأديان

أولاً : الدين.

تعريف الدين.

الدين والملة.

الدين والشرع.

ثانياً : تصنيف الأديان.

ثالثاً : التصنيف الاسلامي للأديان.

رابعاً : منهج البحث وطريقته في تأريخ الأديان.

أولاً : الدين

1- تعريف الدين :

الدين-بالكسر والسكون-في اللغة يطلق على عدة معان، فالدين يأتي بمعنى الجزاء والحساب، كقوله تعالى (مالك يوم الدين) *(1)*. والدين بمعنى الحكم والقضاء كما في قوله تعالى(ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك)*(2)*، أي في حكمه.والدين بمعنى الانقياد والاستسلام لله عز وجل كقوله تعالى (إن الدين عند الله الاسلام) *(3)*. والدين يأتي بمعنى الدينونة بالمذاهب والملل، ومنه قولهم فلان يدين بدين الاسلام، أي أنه يتدين بذالك على معنى يعتقده، وينطوي عليه ويتقرب به. وقد سمى القرآن دين الحق ودين الباطل دينا، قال تعالى في سورة الكافرون (لكم دينكم ولي دين) *(4)*، أي لكم دين الكفر ولي دين الاسلام *(5)*.

والدين في اصطلاح الشرع هو وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المآل، ويشمل أصول الشرائع وفروعها ويضاف إلى الله لصدوره عنه، وإلى النبي بوصفه مبلِّغاً له، وإلى الأمة لتدينهم وانقيادهم *(6)*. هذا عند المسلمين، وعند غيرهم الدين هو الايمان والعبادة أياً كان، فايمان الوثنيين دين أو هو عبارة عن الايمان بقوة

---

1) الفاتحة ، الآية 4.

2) يوسف، الآية 76.

3) آل عمران، الآية 19.

4) الكافرون، الآية 6.

5) أنظر : لسان العرب لابن منظور، جـ 13، ص 166-171. الكليات لأبي البقاء، جـ2، ص328. تفسير الزمخشري، م 4، ص 493. تفسير ابن كثير، م 3، ص 393.

6) اصطلاحات العلوم، للتهانوى، جـ 2، ص 503. الكليات لأبي البقاء، جـ 2، 328. التعريفات، للجرجاني، ص 111.

أو بمجموعة قوى سائدة واتخاذها للعبادة *(1)*.

ومن جملة هذه التعريفات يمكن القول أن الدين هو مجموعة العقائد والعبادات المقدسة التي تؤمن بها جماعة من الناس تسد الحاجات الروحية للفرد والجماعة على السواء.

هذا من حيث تعريفه، أما من حيث حقيقته وجوهره، فالدين يشتمل على أمور ثلاثة هي العقائد والعبادات والآداب *(2)*، فالعقائد تكوّن أصول كل دين، ففي الاسلام مثلاً نجد أن الايمان بالاله الواحد الأحد، وبارسال الرسل ونزول الكتب والايمان بالملائكة، وبيوم القيامة والحشر والنشر، وبالقدر خيره وشره تكون صلب العقيدة الاسلامية. أما العبادات فهي جملة الفرائض الواجب القيام بها من صلاة وزكاة وصيام وحج وغيرها من العبادات، والتي يحصل الانسان عن طريقها على الثواب، ويبتعد صاحبها عن الملامة والعقاب، أما الآداب فتشمل على البر بأنواعه، كَبِرّ المرء بوالديه وبره بأسرته، وأصدقائه، وجيرانه ووطنه وأمته.

2- الدين والملة :

كثيراً ما تتردد كلمة ملة مرادفة للدين وصنواً له، نجد ذلك في مؤلفات مؤرخي الأديان من المسلمين مثل الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، والملل والنحل للشهرستاني، والملة - بالكسر وتشديد اللام - في اللغة بمعنى الطريقة، وهي في الأصل من أملت الكتاب، بمعنى أمليته، ومنه طريق مملول أي مسلوك ومعلوم، والملة الشريعة والدين، وفي الحديث (لا يتوارث أهل ملتين)*(3)*، والملل جمع ملة وهي الأديان المتعددة بتعدد أصحاب الشرائع،

---

1) دائرة معارف البستاني، جـ 8، ص 236.

2) موسوعة تراث الانسانية، جـ 2، وزارة الثقافة المصرية، ص 709.

3) سنن ابن ماجة، جـ 2، رقم 2731 (الباب 6)، ص 912.

أما النحل فهي المذاهب المتشعبة من كل دين بتعدد المجتهدين *(1)*.

وفي الاصطلاح، الملة اسم لما شرعه الله لعباده على لسان نبيه ليتوصلوا به إلى آجل ثوابه، ولا تستعمل إلا في جملة الشرائع دون آحادها، ولا تضاف الملة إلا إلى النبي الذي تسند إليه، قال تعالى : (ملة أبيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين) *(2)*، أو إلى الجماعة التي تستند إليها، قال تعالى : (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) *(3)*، فلا يقال ملة الله ولا ملتي ولا ملة زيد، كما يقال ديني ودين الله ودين زيد، ولكن يقال ملة ابراهيم عليه السلام أو ملة الاسلام *(4)*.

3- الدين والشرع :

الشرع في اللغة من شرع الوارد شرعاً، تناول الماء بفيه، وشرعت الدواب في الماء أي دخلت، والشريعة والشراع والمشرعة هي المواضع التي ينحدر إلى الماء منها، وبها سمى الله ما شرع لعباده شرعاً، قال تعالى : (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا) *(5)*، ويقال شرع الله هذا أي جعله مذهباً ظاهراً، والشريعة هي الدين، والملة، والمنهاج، والطريقة، والسنة، والقصد*(6)*، وتضاف الشريعة إلى الله وإلى النبي وإلى الأمة فيقال شريعتي، وشريعة الله،

---

1) لسان العرب، لابن منظور، جـ 11، ص 629-633. كشاف اصطلاحات العلوم للتهانوى، جـ 6، ص 1336.

2) الحج، الآية 78.

3) المائدة، الآية 48.

4) الكليات، لابي البقاء، جـ 2، ص 348. اصطلاحات العلوم، للتهانوى، جـ 6، 1336. كتاب الملة، للفارابي، تحقيق : حسن مهدي، ص 41. التعريفات، للجرجاني، ص 111.

5) الشورى، الآية 13.

6) تهذيب الأسماء واللغات، للنووي، جـ 2، ص 163.

وشريعة محمد صلى الله عليه وسلم.

والتفاوت بين كل من الشرع والملة والدين بحسب الاعتبار لا بالذات، فإن تلك الأحكام من حيث أنها تملى وتكتب تسمى ملة، ومن حيث أنه يطاع لها تسمى ديناً، ومن حيث أنها مشروعة شرع، إلا أن الشريعة والملة تضافان إلى النبي وإلى الأمة والدين يضاف إلى الله تعالى أيضاً *(1)*.

ثانياً :- تصنيف الأديان :

اختلف العلماء والباحثون في الطريقة أو الطرق التي تبوب بها الأديان وتصنف حتى يتمكنوا من دراستها والمقارنة بينها، وذالك ناتج في المقام الأول من عدم وجود منهج علمي كاف للبحث في تاريخها، ولأن مشكلات الظواهر الدينية قد عولجت من وجهات نظر مختلفة، ولا يسلم الباحثون بالنمو المضطرد للدين في التأريخ، لأن لكل دين من الأديان خصائصه، ولأن هناك أدياناً كثيرة لم يستقل بعضها عن بعض فحسب، بل كانت مخالفة لبعضها ومعارضة، ومع هذا فإنه يمكن اكتشاف نقاط التقاء بين الأديان أو بين بعضها على الأقل.

لهذه الأسباب، فقد تباينت مناهج العلماء في تصنيف الأديان، فمنهم من اتخذ من العامل الجغرافي أساساً في التصنيف، ومنهم من اعتنى باللغة والأصل المشترك للسكان، ومنهم من اتخذ من الدين أساساً في التصنيف فقسم الأديان إلى أديان موحدة وأخرى وثنية، ونظراً لأهمية التصنيف باعتباره مدخلاً لهذا العلم، فسنفرد لكل رأي وجهة نظره في الخصوص.

---

1) الملل والنحل، للشهرستاني، جـ 1، ص 47-48. كشاف اصطلاحات العلوم، للتهانوى، جـ 3، ص 759.

1- التصنيف الجغرافي للأديان :

قسمت دائرة المعارف البريطانية الأديان على أسس جغرافية، استناداً إلى أن الأديان التي وجدت في منطقة ما من الأرض تشترك في أنماط معينة تختلف عن مثيلاتها في منطقة أخرى، وخلصت إلى التقسيمات التالية :

أولاً : أديان الشرق الأوسط وتدخل فيها اليهودية والمسيحية والاسلام بالاضافة إلى الموروث الديني القديم الذي وجد في المنطقة.

ثانياً : أديان الشرق الأقصى، وتضم أديان الصين واليابان وكوريا وتحتوي على الكونفوشيوسية، والتاوية، والماهيانا البوذية.

ثالثاً : أديان الهند وتضم البوذية القديمة والهندوسية، والجينية والسيخية وتدخل فيها بعض الأحيان بوذية جنوب وجتوب شرق آسيا.

رابعاً : الأديان الأفريقية أو الثقافة الدينية لقبائل أفريقيا السوداء، مع استثناء الديانة المصرية القديمة التي تدخل في عداد ديانات الشرق الأوسط.

خامساً : الديانة الأمريكية، وتدخل فيها ديانات ومعتقدات الهنود الحمر.

سادساً : ديانات المحيط الهادي وتدخل فيها ديانات جزر المحيط الهادي، وديانات قبائل السكان الأصليين في أستراليا ونيوزيلندا.

سابعاً : الديانات القديمة لليونان والرومان *(1)*.

2- التصنيف السلالي واللغوي :

بعد التطور الذي شهدته علوم الوراثة والأنتروبولوجيا، نقل علماء تاريخ الأديان الجنس إلى مجال اهتمامهم، وقد أضاف "وارد Ward" في كتابه تصنيف الأديان اللغة إلى ذلك.

---

1) Encyclopedia Britannica, Vol. 15, p. 626.

يرى أنصار هذا النوع من التصنيف أن الدين يحصل على ممارسة شعائره من الأفراد المعتنقين له، وأن هؤلاء الأفراد من جانبهم يقومون بتطوير الدين وتكييفه.

قسم "وارد Ward" العالم إلى خمس مجموعات سلالية دينية كبرى وهي : جنس المحيط الهادي، والجنس الأمريكي، والجنس الأفريقي، وجنس البحر الأبيض المتوسط، والجنس المغولي. ولكل مجموعة من هذه المجموعات السلالية الكبرى دينها الخاص الذي تنفرد به عن غيرها من المجموعات الأخرى، ثم قسم "وارد Ward" جنس البحر الأبيض المتوسط إلى مجموعتين سلاليتين كبيرتين هما المجموعة الآرية والمجموعة السامية *(1)*.

3- التصنيف إلى أديان روحية وأديان طبيعية :

درس علماء الاجتماع والانتروبولوجيا المجتمعات البدائية، وقارنوا بين تدين هذه المجتمعات والمجتمعات المتحضرة، خاصة منها المجتمعات الأوروبية، فخلصوا من ذلك إلى وجود نوعين من مظاهر التدين، أديان طبيعية تقدس المنظور والمحسوس من وديان وجبال وأنهار وكواكب، وأديان روحية تنأى بنفسها أن تقدس ما لا ينفع ولا يضر.

قسم ناتان " سودربلوم Nathan Soudar Bloum " عالم الاجتماع السويدي الأديان بناءً على نوع الثقافة التي تميز كل دين، وقادته ملاحظاته إلى عقد مقارنة بين ما يسميه بالأديان البدائية، والأديان الثقافية أي بين الأديان الطبيعية والأديان الروحية *(2)*.

1) Encyclopedia Britannica, Vol. 15, p. 626.
2) Encyclopedia Britannica, Vol. 15, p. 532.

4- التصنيف الفلسفي للأديان :

أول من اهتم بهذا النوع من التصنيف من مؤرخي المسلمين للأديان الشهرستاني في كتابه الملل والنحل. ربط الشهرستاني بين الأمة ومميزاتها الثقافية والدينية فقال : كبار الأمم أربعة : العرب، والعجم، والروم، والهند. ثم زاوج بين أمة وأمة، فذكر أن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد، وأكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء، والحكم بأحكام الماهيات والحقائق، واستعمال الأمور الروحانية. والروم والعجم يتقاربان على مذهب واحد، وأكثر ميلهم إلى تقرير طبائع الأشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكميات، واستعمال الأمور الجسمانية *(1)*.

ومن الذين اعتنوا بهذا النوع من التصنيف من المحدثين، الفيلسوف الألماني " هيجل Hegel " الذي ألف كتاباً حول هذا الموضوع بعنوان (قراءات في الفلسفة الدينية). ينطلق هيجل من فلسفته التي تبجل الروح، لأن الفكرة عنده تبلغ أوج نموها واكتمالها في الروح، وفي الروح تتعين الفكرة إلى أقصى درجة وتصل إلى واقعها و واقعيتها.

سعى هيجل إلى دراسة الروح في ضروب نشاطها الخارجي - أي في أعمال الجماعات الانسانية من تاريخ وقانون وأخلاق معتادة - ودرس الأديان بناءً على الدور الذي تلعبه في تحقيق الروح - أي في تحقيق الحرية - وعند مقارنته للأديان اعتبر المسيحية أعلى أشكال الكمال الروحي. وقد جوبهت نظرية هيجل هذه بالنقد الشديد خاصة وأنه أغفل الاسلام من إطار دراسته رغم أن معتنقيه يشكلون سبع مجموع البشرية *(2)*.

---

1) الملل والنحل، للشهرستاني، جـ 1، ص 4.

2) أنظر : الموسوعة الفلسفية، عبد الرحمن بدوي، جـ 2، ص 588-589.
Encyclopedia Britannica, Vol. 15, p. 630.

ومن الذين أولو التصنيف الفلسفي للأديان اهتمامهم، الدكتور اسماعيل الفاروقي. قسم الفاروقي الأديان إلى ثلاث مجموعات كبرى هي أديان العالم الشرقي أو الهندي، وأديان العالم الغربي أو الاغريقي، وأديان العالم السامي أو العربي.

1- ففي أديان العالم الشرقي أو الهندي يتألف الوجود من عالمين متضادين عالم الخير وعالم الشر، فعالم الواقع المعاش من وجهة نظر هذه الأديان عالم شر وبلاء فيه تكافح الروح للخلاص من أسر الجسد، للانطلاق إل عالم السرمدية، حيث الخير المطلق والحق المطلق.

2- وفي أديان العالم الغربي أو الاغريقي يتألف الوجود من ملوكتان تربطهما صلة التكامل باتجاه الملكوت الآخر، فأصل الاله بشري وقد أصبح إلهاً عندما بلغت قواه البشرية درجة فوق سائر البشر.

3- أما في أديان العالم السامي أو العربي، فيرى الفاروقي أن الوجود يتكون من عالمين منزهين عن بعضهما كل التنزيه، ومع هذا فإنه توجد بينهما علاقة وطيدة جداً، علاقة أمرية، فالأمر الخلقي يصدر من الملكوت الآخر إلى هذا الملكوت *(1)*.

5- التصنيف الديني للأديان:

التصنيف الديني للأديان أقدم أنواع تصنيف الأديان وأجدرها بالدراسة والبحث لأنه يطابق الواقع ويتماثل مع الحقيقة، وقد عنى بهذا النوع من التصنيف الفقهاء وعلماء الكلام من المسلمين.

ينطلق أنصار هذا التصنيف من الثوابت الخاصة التي تميز كل دين من الأديان، وعلى ضوء هذه الثوابت تفرز الأديان وتصنف بحسب قربها أو بعدها

---

1) مقالة في تأريخ الأديان، د. عمر الفاروقي، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، جـ 1، 1959، ص 65.

من هذه الثوابت، فالتوحيد أي الايمان بالاله الواحد الأحد يميز الاسلام عما عداه من الأديان. والتثليث أي القول بأشياء ثلاثة (الأب والابن والروح القدس) تميز المسيحية عما عداها من الأديان. والتناسخ يميز الديانة الهندوسية عن غيرها من الديانات. والصراع بين الخير والشر يميز ديانات الفرس القديمة عما عداها من الديانات.

ثالثاً : التصنيف الاسلامي للأديان :

اختلف مؤرخوا المسلمين للأديان في الأسس التي يمكن تبويب الأديان بواسطتها حتى يتمكنوا من دراستها ونقدها، فقد سُمّي القرآن الكريم دين الحق ودين الباطل دينا، قال تعالى في سورة الكافرون (لكم دينكم ولي دين) *(1)*، أي لكم دين الكفر ولي دين الاسلام. وذهب بعض المفسرين إلى أن الأديان ما عدا الاسلام كالشيء الواحد في البطلان *(2)*. ويرى ابو الاعلا المودودي أن جميع ما في الأرض من مختلف الديانات قد سميت بأسمائها إما نسبة إلى اسم رجل أو أمة معينة إلا الاسلام فإنه لا ينتسب إلى رجل خاص أو إلى أمة معينة وإنما يدل إسمه على صفة خاصة يتضمنها معنى كلمة الاسلام، وهي الانقياد والطاعة لله رب العالمين *(3)*.

ثم إن الشرائع التي جاءت قبل الاسلام كانت خاصة بعشائر أو بقبائل معينة أو بأمم دون أخرى، أما الاسلام فقد جاء للناس كافة على اختلاف لغاتهم وقبائلهم وأممهم وألوانهم، قال تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين)*(4)*، ومع ذلك فقد حاول مؤرخوا المسلمين أن يضعوا ضوابط تعينهم على فرز الأديان

---

1) الكافرون، الآية 6.

2) تفسير الزمخشري، جـ 4، ص 493. تفسير ابن كثير، جـ 7، ص 393.

3) مبادىء الاسلام، ابو الاعلا المودودي، ترجمة : محمد عاصم الحداد، ص 6.

4) الأنبياء، الآية 107.

بغية دراستها ونقدها، من هذه الضوابط ما يلي :

1- تصنيف الشهرستاني :

يرى الشهرستاني أن الناس منقسمون بحسب القسمة الصحيحة إلى أهل الأديان وأهل الأهواء، فأهل الأديان هم المسلمون واليهود والنصارى والمجوس، أما أهل الأهواء فهم الفلاسفة والدهريون والصابئة وعبدة الكواكب والأوثان والبراهمة.

ينطلق الشهرستاني من رأي محدد وهو أن الانسان إذا ما اعتقد معتقداً أو اعتنق مذهبا، فإنه إما أن يكون في ذلك مستفيداً من غيره مقلداً، وإميا أن يكون مستبداً برأيه، والمستيدون عند الشهرستاني هم المنكرون للنبوات مثل الفلاسفة والصابئة، والبراهمة، وهؤلاء لا يقولون بشرائع وأحكام بل يضعون جدوداً عقلية يتعايشون عليها، والمستفيدون من غيرهم هم القائلون بالنبوات، ومن قال بالأحكام الشرعية فقد قال بالحدود العقلية، فالقول بالنبوات هو الضابط لهذا التصنيف *(1)*.

2- تصنيف ابن عاشور :

يرى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في كتابه "أصول النظام الاجتماعي في الاسلام" أن الأديان في جملتها تنقسم إلى ثلاثة أقسام " ما كان صحيح النسبة إلى الله غير مبدل، وما دخله التبديل من ذلك، وما كان من وضع أناس انتحلوا لأنفسهم هذه المنقبة السامية لمقاصد صالحة أو غير صالحة *(2)*.

فما كان صحيح النسبة إلى الله لم يلحقه تبديل ولا تغيير فهو الاسلام وكتابه القرآن لقوله تعالى (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) *(3)*.

---

1) الملل والنحل، الشهرستاني، جـ 1، ص 4، 44، 46.

2) اصول النظام الاجتماعي في الاسلام، محمد الطاهر بن عاشور، ص 7-8.

3) الحجر، الآية 9.

أما الأديان التي أصابها التبديل والتحريف فهي اليهودية والنصرانية لقوله تعالى (يحرفون الكلم عن مواضعه) *(1)*. فوصفهم سبحانه وتعالى بأنهم حرفوا وبدلوا وغيروا من الشرائع التي أنزلها الله على أنبيائه.

والنوع الثالث هي تلك الشرائع التي مصدرها الانسان أراد بها أصحابها إصلاح حال مجتمعات كانت في حاجة ماسة إلى الاصلاح ، سواء أكانت مقاصد هؤلاء الأفراد خيرة أم شريرة، من ذلك مثلاً سنن الحكماء ونظريات الفلاسفة وآراء المصلحين *(2)*.

3- تصنيف ابن حزم :

اعتبر ابن حزم الدين على ضربين، دين الايمان وهو الاسلام، ودين الكفر وهو ما عدا ذلك، يقول ابن حزم : "نسخ عز وجل بملته كل ملة وألزم أهل الأرض جنهم وإنسهم اتباع شريعته التي بعثه بها ولا يقبل من أحد سواها، وأنه عليه السلام خاتم النبيين لانبي بعده" *(3)*.

جعل ابن حازم الضابط لهذا التصنيف الايمان بالله الواحد الأحد، والتصديق بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وما جاء به، لذا فقد اعتبر ابن حزم الفرق المخالفة لدين الاسلام ستة ثم تفترق كل فرقة من هذه الفرق على فرق*(4)*. وهذه الفرق المخالفة لدين الاسلام هم السوفسطائيون والدهريون والمشركون والصابئة واليهود والنصارى والمجوس والبراهمة وعبدة الكواكب والأوثان. كل هذه الأديان وما يتفرع عنها مخالف لدين الاسلام ومنافٍ لشريعة القرآن.

---

1) المائدة، الآية 13.

2) اصول النظام الاجتماعي في الاسلام، محمد الطاهر بن عاشور، ص 31.

3) المحلى، لابن حزم، جـ 1، ص 8.

4) الفصل، لابن حزم، جـ 1، ص 2.

رابعاً : منهج البحث في تأريخ الأديان وطريقته :

يقصد بعلم تأريخ الأديان تلك الدراسة الوصفية الخاصة بدين من الأديان أو ملة من الملل أو شريعة من الشرائع، والتي يمكن عن طريقها معرفة نشأة ديانة ما وحياة مؤسسها، ومقومات عقائدها وعباداتها، ومراحل تطورها، وأسباب انتشارها أو اضمحلالها، وعلاقتها بغيرها من الأديان والشرائع، وتأثيرها وتأثرها بها، مع ذكر ما يخصها وحدها وما يعمها مع غيرها من الأديان إن وجد. وتختلف هذه الموضوعات من دين لآخر بحسب عقائد كل دين.

وإلى جانب هذه الدراسة الوصفية ثمة جانب آخر من اهتمامات هذا العلم وهو ما يتعلق بالمقارنة بين الأديان، إن المقارنة بين الأديان لا تكتفي بالبحث عن ماهية هذه الديانة أو تلك ، ولكنها تسعى للكشف عن أسباب حدوث هذه الظاهرة الدينية أو تلك، بغية اكتشاف العوامل التي صاحبت حدثاً معيناً، أو واقعة معينة. إنها باختصار تبحث عن الأسباب وتقارن بين الأحداث بغية الوصول إلى الحقيقة *(1)*.

وربما يعترض بعض المعترضين بأن اخضاع الأديان للبحث والدراسة يستتبع بالضرورة دراسة الاسلام دون اعتبار أن هذا الدين هو فوق الحقائق الطبيعية والاجتماعية والعلمية، إذ أنه ليس من صنع البشر ولكنه من لدن العلي القدير، وما دام الأمر كذلك فلا مجال للمقارنة بينه وبين الأديان الأخرى، ولا شك أن الاسلام هو دين الله لقوله تعالى (إن الدين عند الله الاسلام) *(2)*. ولكنه أيضاً دين الفطرة السليمة والنظر العقلي والبحث والتدبر، وفي القرآن الكريم العديد من الآيات الدالة على ذلك.

---

1) أنظر : الدين ، للشيخ محمد عبد الله دراز، ص 24-25.

2) آل عمران، الآية 19.

وقد تنبه أسلافنا إلى قيمة هذا العلم وفائدته، فألفوا فيه كثيراً من الكتب والمقالات، وكلنا يعرف ابن حزم والشهرستاني والبغدادي وحجة الاسلام الغزالي وما لهم من جهود علمية في هذا المجال *(1)*.

- منهج البحث في هذا العلم :

لما كان الدين من مشمولات الحياة الانسانية، فلا يخلو مجتمع من المجتمعات البشرية من فكرة التدين، فقد استرعت الظواهر الدينية نظر الباحثين والعلماء على اختلافهم. ومن العلوم المعاصرة التي عالجت هذا الموضوع، الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ.

ترى الفلسفة أن للأديان جميعاً ماهية واحدة وهذه الماهية يمكن اكتشافها عن طريق التحليل المنطقي للأفكار والمبادىء، وهذه الطريقة هي السبيل الوحيد الذي تقاس به الأديان ويحكم بها عليها *(2)*.

أما علم النفس وخاصة منه علم نفس السلوك، فقد اعتبر أن لكل دين من الأديان مجرى تأريخي يتكون من الحالات الانفعالية للأفراد المعتنقين له، وعليه فقد أنكر هؤلاء أن يكون للدين جوهراً خاصاً به مستقل عن الأشخاص المؤمنين به *(3)*.

أما علماء الاجتماع فعلى الرغم من أنهم لم ينكروا أهمية الدين في صياغة الحياة الاجتماعية ، فإنهم اعتبروه إحدى الظواهر القابلة للبحث والدراسة،

---

1) مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، مقالة في تاريخ الأديان، د. عمر الفاروقي، جـ1، مايو 1959، ص 67.

2) نفس المصدر، ص 68.

3) مذاهب علم النفس المعاصر، د. علي زيعور، ص 279. الموسوعة الفلسفية، عبد الرحمن بدوي، جـ 2، ص 540.

وأنه -أي الدين- واقعة من الوقائع الاجتماعية التي تتأثر قوة وضعفاً بالمجتمع الموجودة فيه *(1)*.

أما علم التاريخ فلكونه علماً وصفياً يسعى لاستقراء الوقائع من واقع الأقوال والأفعال الدالة عليها، فإنه يستفيد من كل ما تجمعه العلوم الأخرى عن الأديان ويستعملها، لا على أنها مسلمات بل على أنها أدوات بحث تساعد في الوصول إلى الحقيقة، إضافة إلى ذلك فإن منهج البحث التاريخي يحافظ على ماهية الدين وجوهره، وهو يدرسه بغرض تبيان منطق حركته في التأريخ، وهذا المنهج وإن جمع بين فضائل الطرق الأخرى فإنه لا يتعرض لنقائصها، لأنه يصر على أن الدين ظاهرة وجودية من جهة، ويأخذ في اعتباره أن أمر الدين ليس كأمر الظواهر الأخرى *(2)*.

- طريقة البحث :

لما كانت الأديان السماوية غير متشابهة الموضوعات والمباحث، فالأديان الوضعية غير الأديان السماوية، والأديان السماوية فيما عدا الاسلام قد حرفت وبدلت، فقد اختلف الباحثون من قدماء ومعاصرين في طريقة دراسة مباحث هذه الأديان وموضوعاتها، فبعضهم عندما درس الأديان أفرد لكل دين مبحثاً خاصاً تناول فيه موضوعات ذلك الدين من عقائد وتشريعات وعبادات، وأشفعوا بحوثهم تلك بالنقد والمقارنة.

---

1) الموسوعة الفلسفية، عبد الرحمن بدوي، جـ 20، ص 312-313. علم الاجتماع ومدارسه، د. مصطفى الخشاب. ص 347.

2) أنظر : مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، مقالة بعنوان : في تاريخ الأديان، للدكتور اسماعيل الفاروقي، جـ 1، ص 68، 1959. مناهج البحث العلمي، د. عبد الرحمن بدوي، نصوص فلسفية في قيمة التاريخ، ترجمة : عبد الرحمن بدوي، المجلد الخامس من المجلة التاريخية المصرية، 1956، ص 166-167.

وميزة هذه الطريقة هي أنهـا تحفظ لكل دين من الأديان بناءه العقائدي والتشريعي ثم تقوم بنقده نقداً علمياً موضوعياً.

ومن الباحثين من اتخذ من مبحث واحد موضوعاً ودرس مختلف الأديان ووجهة نظرها في ذلك الموضوع، أو في ذلك المبحث، كأن يدرس موضوع "النبوة" فيورد آراء اليهود والنصارى والمجوس والصابئة والبراهمة والدهريين، ثم يقوم بتفنيد حججهم ونقدها، وممن استخدم هذه الطريقة من الأقدمين البغدادي في كتابه "أصول الدين" ، ومن المعاصرين العقاد في كتابه "اللـه".

الباب الثاني

نشأة الكلام على الأديان في الاسلام

أولاً : الاسلام والأديان الكتابية.
ثانياً : الاسلام والأديان غير الكتابية.
ثالثاً : الجدل الديني بين المسلمين
وغيرهم من أهل الأديان.
رابعاً : التدوين في تأريخ الأديان.

تمهيـد :

علم تأريخ الأديان وليد البيئـة الاسـلامية، فمـن مفـاخر المسـلمين أنهـم هـم الذين ابتكروا علم المقارنة بين الأديان، والسبب في ذلـك هـو أن الأديـان السـابقة على الاسلام كانت تنظر إلى بعضها بروح التعصـب والعـداء، واعتـبر كـل ديـن منها الأديان الأخرى بأنه مجموعـة مـن الأبـاطيل والخرافـات، ولقـد بيـن القـرآن الكريم روح العداء والتعصب بين اليهود والنصـارى فقـال تعـالى (وقـالت اليهـود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهـم يتلـون الكتاب) *(1)*.

لهذه الأسباب لم يوجد علم للمقارنة بين الأديان قبل الاسـلام، لأن المقارنـة ناتجة عن التعدد ولم يكن التعدد معترفاً به عند أحـد، فلـم يوجـد مـا يـترتب عليـه وهو المقارنة *(2)*.

أولاً : الاسلام والأديان الكتابية :

الاسلام بخلاف الأديان السابقة عليه يفرض على المسلم أن يؤمـن بجميـع الشرائع المنزلة من عند الله، قال تعالى (قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنــزل إلى ابراهيم واسماعيل واسحــق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى ومـا أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن لـه مسـلمون) *(3)*، والقـرآن الكريم يبين أن كل رسول يرسل وكل كتاب ينزل قد جاء مصدقاً ومؤكداً لما قبلـه لأن مصدر هذه الأديان واحد وهو الله جل جلاله الذي يصطفي من عباده رسـلاً مبشرين ومنذرين، فيوحي إليهم ليكونوا دعاة لعبادة الله وحده،

---

1) البقرة، الآية 113.

2) مقارنة الأديان، د. احمد شلبي، جـ 1، ص 275.

3) البقرة، الآية 136.

فالله الباعث لهؤلاء الرسل والأنبياء هو الباعث لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم، فطريق ما آمن به الرسل السابقون وطريق ما آمنت به أمة محمد صلى الله عليه وسلم واحد.

هذا من الناحية النظرية، أما من الناحية الواقعية، فإن الأديان السابقة على الاسلام لما طال عليها الأمد، ولحكمته جل شأنه، بعدت عن مقاصد الشريعة وخرجت عن مناهجها، فأصابها التحريف والتبديل وأصبح معتنقوها يتبعون أوهاماً وضعية لا حقائق إلاهية، فمالوا عن طريق الحق إلى الوثنية والشرك، فدرست الكتب وفسدت الاعتقادات، وقد نبه القرآن الكريم إلى ما أصاب هذه الأديان من التحريف وبين مظاهره، فقال تعالى عن تحريف اليهود لكتابهم (من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه) *(1)*، وقال جل من قائل (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم، ثم يقولون هذا من عند الله) *(2)*، وقال تعالى (فبما نقضهم ميثاقهم لعنّاهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظا مما ذكروا به) *(3)*.

وقد بين الرسول صلى الله عليه وسلم ما أصاب التوراة من تحريف عندما أتاه أحبار اليهود يسألونه عنها، فقالوا يا محمد : ألست تزعم أنك على ملة ابراهيم ودينه، وتؤمن بما عندنا من التوراة وتشهد أنها من الله حق ؟ فقال عليه الصلاة والسلام (بلى، ولكنكم أحدثتم وجحدتم ما فيها، مما أخذ الله عليكم من الميثاق فيها، وكتمتم منها ما أمرتم أن تبينوه للناس، فبرئت منكم ومن أحداثكم)*(4)*.

---

1) النساء، الآية 46.

2) البقرة، الآية 78.

3) المائدة، الآية 12.

4) السيرة، لابن هشام، جـ 2، ص 217.

وأما استشهاد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتوراة في أمر رجم الزاني المحصن، فحق، فهو أن الله تعالى أبقى بعضها حجة عليهم، ومن هذا البعض آية الرجم *(1)*.

لقد جر تحريف اليهود للتوراة التي أنزلها الله على موسى عليه السلام فساداً في الاعتقاد وخبثاً في الطباع، وافتراء على الله تعالى، فصوروا الله بصور لا تليق بالألوهية. وقد بين القرآن الكريم ذلك كله، قال تعالى (وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله) *(2)*. والاسلام يبطل أكاذيب اليهود إبطالاً وينفيها نفياً، قال تعالى (وقالوا اتخذ الرحمن ولدا لقد جئتم شيئاً إذا تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا، وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولدا، ان كل من في السموات والأرض الا أتى الرحمت عبدا) *(3)*.

وهكذا توالت آيات القرآن الكريم تفضح معتقدات اليهود الفاسدة، وتندد بسلوكهم المشين إزاء الشرائع الالهية التي غيروها وحرفوها وشوهوها منصرفين عنها إلى ما أحدثوه من بدع وخرافات، وما سولته لهم أنفسهم من مناكر وكفر. وكما بيّن القرآن الكريم تحريف اليهود لشريعة موسى عليه السلام بيّن تحريف النصارى للانجيل، وافتراءهم على الله وعلى رسوله عيسى ابن مريم بالكذب والتدليس، فاستبدلوا عقيدة التوحيد بالشرك والتثليث، وقد بيّن العزيز القدير مظاهر هذا التحريف فقال تعالى (لقد كفر الذين قالوا أن الله ثالث ثلاثة)*(4)*، لأنه بزعمهم الأب والابن وروح القدس *(5)*، تعالى الله عما يصفون.

---

1) الفصل، لابن حزم، جـ 2، ص 212.

2) التوبة، الآية 30.

3) مريم، الآيات 88-92.

4) المائدة، الآية 73.

5) مفاتيح العلوم، الخوارزمي، ص 23.

ودحض القرآن الكريم قول النصارى بأن الباري تعالى تجسد في المسيح، فقال تعالى (لقد كفر الذين قالوا أن الله هو المسيح ابن مريم) (1)، كذلك دحض القرآن الكريم قول النصارى أن المسيح ابن الله فقال تعالى (وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله. ذلك قولهم بأفواههم يضاهون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أن يؤفكون) *(2)*.

وكما دحض القرآن الكريم معتقدات النصارى الفاسدة، بيّن الرسول الكريم موقف الاسلام من هذه المعتقدات، فقد طلب الرسول صلى الله عليه وسلم من يهود يثرب ونصارى نجران الدخول في الاسلام فما كان جوابهم إلا أن قالوا أتريد منا يا محمد أن نعبدك كما تعبد النصارى عيسى ابن مريم ؟ فقال عليه الصلاة والسلام (معاذ الله أن أعبد غير الله أو آمر بعبادة غيره فما بذلك بعثني أو كما قال) *(3)*. وعندما حاجه راهبا نصارى نجران بأنهما أسلما قبله قال عليه الصلاة والسلام (كذبتما. يمنعكما من الاسلام دعاؤكما لله ولدا، وعبادتكما الصليب، وأكلكما الخنزير) *(4)*.

وهكذا فقد أضحت هاتين الديانتين – اليهودية والنصرانية – بعيدتين عن التوحيد قريبتين من الشرك والوثنية. فكانت مهمة الفقهاء والمتكلمين المسلمين، وحسب ارشاد القرآن الكريم، التصدي لهذا التحريف الذي أصاب هذه الشرائع، وبيان أن دين الاسلام هو الدين الذي بقي كيوم أنزل لم يصبه تحريف ولا تبديل لقوله تعالى (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) *(5)*، فحفظ الله الاسلام بحفظ القرآن الكريم ليكون حجة على الناس إلى يوم يبعثون.

---

1) المائدة، الآية 17.

2) التوبة، الآية 30.

3) السيرة، لابن هشام، جـ 2، ص 202.

4) نفس المصدر ، ص 222،225.

5) الحجر ، الآية 9.

ثانياً : الاسلام والأديان غير الكتابية :

كما ذكر القرآن الكريم أهل الكتاب ودياناتهم وبيّن أباطيل معتقداتهم، ذكر في العديد من آياته جملة من الأديان الأخرى، ذكر الصابئة، والمجوس، والدهريين، وعبدة الكواكب، وعبدة الأصنام والأوثان، وبيّن فساد أهوائها وانحراف اعتقاداتها عن طريق الحق ونكوصها إلى الجهالة والشرك، قال تعالى (ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا. ان الله يفصل بينهم يوم القيامة. ان الله على كل شيء شهيد) *(1)*.

وفي القرآن الكريم آيات عديدة تقيم الحجة على أهل الشرك والكفر، ومناظرة ابراهيم عليه السلام ومحاجته لقومه مثال على ذلك. وتضمن القرآن الكريم الأدلة العقلية والشواهد النظرية مثل قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) *(2)*، رد على من قال أن مدبر الكون أكثر من واحد *(3)*.

كذلك اهتم الرسول الكريم في معرض محاجة قومه ودعوتهم إلى عبادة الله بذكر بعض الأديان مشيداً بما كان منها صحيحاً ومبطلاً ما كان منها باطلاً، سأله عمه ابى طالب عن هذا الدين الذي أخذ يبشر به في أطراف مكة، فقال عليه الصلاة والسلام (هذا دين الله، ودين ملائكته، ودين رسله، ودين أبينا ابراهيم. أو كما قال) (4).

وجادل عليه الصلاة والسلام قومه ودعاهم إلى عبادة الله وحده وترك ما درجوا عليه من عبادة الأوثان والأصنام، كما جادل اليهود والنصارى، وبعث برسله إلى الأقاليم البعيدة، بعث إلى ملك الروم، والفرس، والحبشة، ومصر،

---

1) الحج، الآية 17.
2) الأنبياء، الآية 22.
3) الاتقان في علوم القرآن، للسيوطي، جـ 2، ص 161.
4) تاريخ الطبري، جـ 2، ص 312.

يدعوهم إلى عبادة الله وحده، ويبيّن لهم رسالة الاسلام وأنه جاء للناس كافة، وأنه رحمة للعالمين، فكانت آيات القرآن الكريم وارشادات الرسول صلى الله عليه وسلم المنفذ الذي ولج منه المسلمون للخوض في أصول هذا العلم وفصوله.

ثالثاً : الجدل الديني بين المسلمين وغيرهم من أهل الأديان :

بالاضافة إلى ارشاد القرآن الكريم ، وتوجيه الرسول صلى الله علليه وسلم فقد ساهمت عوامل أخرى في تنبيه المسلمين للخوض في هذا العلم، من ذلك أن جيوش الاسلام عندما فتحت العراق والشام ,مصر وفارس والهند ، وغيرها من الأمصار ، وجدت خليطاً غريباً من الأديان والمعتقدات في هذه الأقطار من يهود، ونصارى وصابئة ومجوس ومانوية ودهريين ومنكري نبوات ومنهم من دخل دين الاسلام، (وكان ممن أسلم علماء من أهل هذه الديانات فلما اطمأنوا وهدأت نفوسهم على الدين الجديد وهو الاسلام أخذوا يفكرون في تعاليم دينهم القديم، ويثيرون مسائل من مسائله ويلبسونها لباس الاسلام وهذا ما يعلل ما نرى في كتب الفرق من أقوال بعيدة كل البعد عن الاسلام) *(1)*، من مشبهة، ومجسمة، وحلولية. وقد أفاض علماء الاسلام في نقدها، والتشهير بها، كذلك دخلت الاسرائيليات في التفسير والحديث عن طريق من أسلم من علماء اليهود والنصارى. هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن من بقي على دينه من أهل هذه الأقطار وكان فيهم علماء وكهنة قوامون على هذه الأديان مدافعون عنها، أخذوا يثيرون في وجه الاسلام الخصومات الدينية والسياسية.

لقد كانت صور الجدل الديني بين المسلمين وأهل هذه الأديان في بادىء الأمر تتمثل في الدعوة إلى الاسلام من قبل المسلمين والاعتراض على كل أو بعض معتقدات هذه الأديان حسب ارشاد القرآن الكريم، والسؤال عن كنه الاسلام وحقيقته،

---

1) ضحى الاسلام، أحمد أمين، ص 7.

ومحاولة دفع هذه الاعتراضات أو قبولها من قبل معتنقي هذه الأديان (1)، وتقدم لنا المناظرة القيمة التي جرت بين وفد المسلمين المهاجرين إلى الحبشة وبين النجاشي المسيحي نموذجاً لهذا النوع من الجدل، قال النجاشي للمسلمين : ماذا تقولون في عيسى ابن مريم ؟ قال جعفر بن ابي طالب رضي الله عنه : (نقول فيه ما جاء به نبينا صلى الله عليه وسلم هو عبد الله ورسوله، وروحه، وكلمته ألقاها إلى مريم العذراء البتول ، فقال النجاشي : والله ما عدا عيسى ما قلت)(2).

ومن أنواع هذا الجدل الديني، تلك المحاورة التي قامت بين رستم قائد الفرس يوم القادسية وبين المغيرة بن شعبة رضي الله عنه، سأل رستم عن السبب الذي حمل العرب على مهاجمة الفرس، وهم - أي العرب - أقل الناس خطراً، وأصغرهم شأناً في نظر الفرس، فكان جواب المغيرة، بعد أن شرح حالة العرب قبل الاسلام وما كانوا فيه من فرقة، وضعف، وخصاصة وضنك، قال المغيرة (فبينما نحن كذلك، بعث الله فينا نبياً من صميمنا وأكرم أرومة فينا، وأمره أن يدعو الناس إلى شهادة أن لا اله إلا الله وأن نعمل بكتاب أنزله إلينا، فآمنا به وصدقناه، فأمرنا أن ندعو الناس إلى ما أمره الله به، فمن أجابنا كان له ما لنا ، وعليه ما علينا، ومن أبى ذلك سألناه الجزية عن يد، فمن أبى جاهدناه، وإني أدعوك إلى مثل ذلك فإن أبيت فالسيف) (3).

هذان المثالان يوضحان أن بداية الجدل الديني في الاسلام كانت تتسم بالسهولة والوضوح، فلم تتجاوز دعوة الناس إلى الدخول في الدين الجديد، والاعتراض على معتقدات أهل هذه الأديان بالحجج الواردة في القرآن الكريم

---

1) مجلة كلية الآداب، م 1، العدد التاسع، جامعة القاهرة، مايو 1947م. ص 30، مقالة للدكتور محمد حمدي البكري.

2) السيرة، لابن هشام، جـ 1، ص 356-360.

3) الأخبار الطوال، للدينوري، ص 120.

والآثار التي جاءت عن الرسول صلى الله عليه وسلم. لكن ما أن أطل القرن الثاني الهجري حتى أخذ معتنقوا هذه الأديان يثيرون في وجه الاسلام المسائل التي سبق أن أثيرت في أديانهم كمسألة صفات الله، وخلق القرآن، والخير والشر وما مصدرهما، وغيرها من المسائل، فكان لزاماً على المسلمين أن يستنبطوا حلولاً لهذه المشكلات التي أثارها الجدل المسيحي واليهودي والمزدكي.

وهناك نماذج عديدة تبين طبيعة الصراع العقائدي بين المسلمين وغيرهم في هذه المرحلة ، من ذلك ما أورده القاضي عبد الجبار من أن بعض البوذيين قالوا لجهم بن صفوان المتوفي سنة (128 هـ) : (هل يخرج المعروف عن المشاعر الخمسة – أي هل تدرك الأشياء بغير الحواس الخمس – فقال: لا، قالوا : فحدثنا عن معبودك هل عرفته بأيهما ؟ قال: لا، قالوا : فهو إذاً مجهول، فسكت، وكتب بذلك إلى واصل بن عطاء، فأجاب وقال : كان يشترط وجهاً سادساً، وهو الدليل – أي الاستدلال – فأخبرهم فخرجوا إلى واصل وكلموه، وأجابوه إلى الاسلام) *(1)*.

ومن صور الجدل الديني في هذه المرحلة تلك المناظرة التي جرت في جامع البصرة بين شيخ المعتزلة بها ابي الهذيل العلاف المتوفي سنة (235 هـ) وأحد اليهود، وكان هذا اليهودي قد قطع عامة متكلمي البصرة، كان يقرر الناس بنبوة موسى ثم يجحدهم بنبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وكان يقول : نحن على ما اتفقنا عليه من صحة نبوة موسى إلى أن نتفق على غيره فنقر به، فقام له أبو الهذيل وقال (إن الذي سألتني عنه من أمر موسى عندي على أمرين: أحدهما إنني أقر بنبوة موسى الذي أخبر بصحة نبوة نبينا، وأمر باتباعه، وبشر به، وبنبوته، وإن كان موسى الذي تسألني عنه لا يقر بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، ولم يأمر باتباعه، ولا بشر به، فلست أعرفه ولا أقر بنبوته) *(2)*.

---

1) فرق وطبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبار، ص 47.

2) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، جـ 3، ص 367.

واشترك في هذا النوع من الجدل الخلفاء أنفسهم، من ذلك ما أورده ابن عبد ربه في العقد الفريد من مناظرة جرت بين أحد المانويين، والخليفة المأمون – والمانوية يقرون بخالقين أحدهما اله للنور والآخر اله للظلمة – سأل المأمون المانوي (أخبرني عن قولك باثنين ، هل يستطيع أحدهما أن يخلق خلقاً لا يستعين فيه بصاحبه ؟ قال نعم. قال فما تصنع باثنين ؟ واحد يخلق كل شيء خير لك وأصح) *(1)*.

ولم يقف الأمر على المناظرات الجدلية فقط بل تعدى ذلك إلى تأليف الكتب والرسائل في معارضة الاسلام، من ذلك الرسالة التي ألفها أحد قساوسة النصارى ويدعى يحيى الدمشقي وجاء فيها (إذا قال لك العربي ما تقول في المسيح ؟ فقل كلمة الله ، ثم يسأل النصراني بما سمي المسيح في القرآن ؟ ويرفض أن يتكلم بشيء حتى يجيبه المسلم، فإنه سيضطر أن يقول (كلمة الله ألقاها إلى مريم وروح منه)، فإن أجاب بذلك فاسأله هل كلمة الله وروحه مخلوقة، أو غير مخلوقة ؟ وإن قال مخلوقة، فليرد عليه بأن الله إذا كان ولم يكن له كلمة ولا روح، قال يحيى : فإن قلت ذلك فستفحم العربي، لأن من يرى هذا الرأي زنديق في نظر المسلمين) *(2)*.

ومن التآليف التي نسجت على هذا المنوال تلك الرسالة التي ألفها أحد النصارى ويدعى عبد المسيح بن اسحاق الكندي، وقد جعل مؤلفها الهجوم على الاسلام في شكل محاورة، لأن تأثيرها أوقع في النفس ولأجل أن يكون الهجوم حقيقياً في رأيه، بذل جهده في أن يكون على لسان أحد أبناء (كندة) القبيلة العربية المشهورة، وجعل منازله صديقاً له حتى لا يكون الهدف الكشف عن جوانب الضعف بدافع حقد شخصي، ولذلك جعله ابن عم الخليفة *(3)*.

1) العقد الفريد، لابن عبد ربه، جـ 2، ص 384.

2) ضحى الاسلام، أحمد أمين، ص 343-344.

3) تاريخ التراث العربي، فؤاد سنركين، جـ 2، ص 391.

وبالاضافة إلى تخرصات اليهود والنصارى على الاسلام فقد انتشر الالحاد والزندقة، وأخذ البعض يجاهر بعقائده في وسط العاصمة بغداد، زاعمين أنهم بذلك يصونون الحرية الفكرية التي جاء بها الاسلام بأعنف المذاهب مخالفة له من مزدكية، ومانوية، ودهرية، ومنكري نبوات *(1)*، ويورد ابن النديم في الفهرست أسماء العديد من الأدباء والكتاب والسياسيين ممن رموا بتهمة الزندقة، ويقول أن أكثر البرامكة كانوا زنادقة *(2)*، حتى زعم البعض أن ذلك كان من أهم أسباب نكبتهم، وقال الأصمعي الذي رماهم بالكفر :

إذا ذكر الشرك في مجلس

أضاءت وجوه بني برمك

وإذا تليت عندهم آية

أتوا بالأحاديث عن مزدك *(3)*

وقد صنف هؤلاء وأولئك الكتب في مهاجمة الاسلام، نذكر منهم ابن الراوندي الملحد المتوفي سنة (298 هـ)، كان معتزلياً ثم انسلخ عن الدين وأظهر الالحاد والزندقة، وطردته المعتزلة، فوضع الكتب الكثيرة في مخالفة الاسلام منها كتاب (التاج في الرد على الموحدين) و (بعث الحكمة في القول بالاثنين) و(الدافع في الرد على القرآن) و (الفريد في الرد على الأنبياء) وغيرها كثير. وقد نقض أغلبها المسلمون *(4)*.

---

1) فلسفة الفكر الديني في الاسلام والمسيحية، لويس غارديه، ترجمة: صبحي الصالح، جـ 1، ص 76-77.

2) الفهرست، لابن النديم، ص 473.

3) تاريخ الطبري، جـ 10، ص 320.

4) فرق وطبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبار، ص 97. الفهرست، لابن النديم، الملحق، ص 5.

وممن نحى هذا المنحى صالح بن عبد القدوس فقد ألف كتاب (الشكوك) (قال هو كتاب وضعته، من قرأه تشكك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن، وفيما لم يكن حتى يتوهم أنه قد كان) *(1)*، وصالح هذا هو أحد القائلين بالتنويه.

عملت هذه الأديان والمذاهب على الكيد للاسلام وأهله، وشنت هجوماً عنيفاً عليه (قال ابو العباس البغوي: دخلنا على(فتيون النصراني) وكان في دار الروم بالجانب الغربي، فجرى الحديث، إلى أن سألته عن ابن كلاب، فقال : رحم الله أبي عبد الله كان بجنبي يجلس إلى تلك الزاوية، وأشار إلى ناحية من البيعة (الكنيسة)،وعني أخذ هذا القول، ولو عاش لنصّرنا المسلمين) *(2)*، وكان ابن كلاب هذا يقول أن كلام الله هو الله، وله من الكتب (كتاب الصفات) و (كتاب خلق الأفعال) و(كتاب الرد على المعتزلة).

ويذكر صاحب الفهرست أن مؤسس حركة القرامطة ميمون القداح ممن كان (يتعصب للمجوس ودولتها، ويجتهد بردها في أوقات منها بالمجاهرة، ومنها بالحيلة سراً، فأحدثوا لذلك في الاسلام حوادث منكرة) *(3)*. وأن مؤسس الحركة الاسماعيلية محمد بن الحسين (كان متفلسفاً، حاذقاً بعلم النجوم، شعوبياً شديد الغيظ من دولة الاسلام، وكان يدين باثبات النفس والعقل والزمان والمكان والهيولى، ويرى أن للكواكب تدبيراً روحانياً ... وأنه كان يزعم أنه وجد في الحكم النجومي انتقال دولة الاسلام إلى دولة الفرس ودينهم الذي هو المجوسية في القرن الثامن... فكان يقول : فإني لأرجو أن أكون أنا سبب ذلك) *(4)*.

لهذه الأسباب فقد شعر المسلمون بالخطر على عقيدتهم، استوى في ذلك الفقهاء والمتكلمون والخلفاء، ويمكن أن نستنتج ذلك من الرسالة التي وجهها

---

1) الفهرست، لابن النديم، الملحق، ص 5.

2) الفهرست، لابن النديم، ص 254-256.

3) نفس المصدر، ص 227.

4) نفس المصدر، ص 227.

الخليفة المهدي ثالث خلفاء بني العباس والمتوفي سنة (169 هـ) إلى ابنه الهادي يوصيه فيها باقتلاع شوكة الزنادقة قائلاً (يا بني إن صار لك هذا الأمر فتجرد لهذه العصابة.... فارفع فيها الخشب، وجرد فيها السيف، وتقرب بأمرها إلى الله لا شريك له، فإنني رأيت جدك العباس في المنام، قلدني سيفين، وأمرني بقتل أصحاب الاثنين) *(1)*.

وقد استحدث الخليفة المهدي ديواناً مهمته القضاء على الزنادقة وتعاليمهم وسمى صاحب الديوان، والمسؤول عنه باسم (صاحب الزنادقة) *(2)*، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فقد أطلق هذا الخليفة أيدي المتكلمين في تأليف الردود والرسائل في نقض هذه الأديان والمذاهب ويورد المسعودي في مروج الذهب (أن الخليفة المهدي أول من أمر الجدليين من أهل البحث من المتكلمين بتصنيف الكتب في الرد على الملحدين، وأقاموا البراهين على المعاندين وأزالوا شبهة الملحدين، فأوضحوا الحق للشاكين) *(3)*.

وهكذا ظهر إلى الوجود علم إسلامي جديد سمي بعلم الكلام (علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بايراد الحجج، ودفع الشبهة، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم) *(4)*، أما هدف هذا العلم وغايته، فهو حفظ عقيدة أهل الاسلام وحراستها من تشويش أهل الضلالات والبدع *(5)*، والرد على المنحرفين في الاعتقادات *(6)*.

---

1) تاريخ الطبري، جـ 10، ص 42.

2) تاريخ الاسلام السياسي، حسن ابراهيم حسن، جـ 2، ص 116.

3) مروج الذهب، للمسعودي، جـ 2، ص 401.

4) المواقف، للايجى، ص 7.

5) المنقذ من الضلال، للغزالي، ص 91.

6) المقدمة ، لابن خلدون، طبعة بيروت، ص 372.

وعليه فإنه يمكن القول بأن علم الكلام في الاسلام كان ذا هدفين: الأول منهما هو تنظير العقيدة بالاعتماد على النقل والعقل، وغرضه من ذلك التصديق بالعقيدة ، وتحلية الايمان بالايقان. والثاني أن هذا العلم كان رداً ودفاعاً عن هذه العقيدة في وجه مخالفيها، سواءً أكانوا من الفرق الاسلامية المغالية، أم كانوا من أهل الملل والديانات الأخرى.

أما عن موضوعات هذا العلم فقد حصرها الخوارزمي فيما يلي : (القول في حدوث العالم، والرد على الدهريين، الذين يقولون بقدم الدهر، والدلالة على أن للعالم محدثاً هو الله تعالى، والرد على المعطلة ، وأنه عز وجل عالم، قادر، حي، وأنه واحد. والرد على التنوية المجوس، والزنادقة وعلى المثلثة من النصارى. وعلى غيرهم ممن قالوا بكثرة الصانعين، وأنه لا يشبه الأشياء. والرد على اليهود ، وأنه ليس بجسم..... والدلالة على النبوة رداً على البراهمة وغيرهم من مبطلي النبوة. والدلالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم)*(1)*.

ينطلق المتكلم في بحثه من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم –أي أن قضاياه ايمانية مسلم بها أولاً من الدين– كما أن هدف المتكلم وغايته هو الدفاع عن هذا الايمان بالعقل *(2)*، فالمتكلم مثلاً يسلم بوجود الله، وبوحدانيته، ولكنه يقيم الدليل على وجوده تعالى لمواجهة خصوم العقيدة ، وللدفاع عن الدين وهو في ذلك يختلف اختلافاً بيناً عن الفيلسوف الذي لا يسلم إلا بالمقدمات العقلية، التي عن طريقها يصل إلى النتائج التي يرغب في الوصول إليها.

أما الطرق والمناهج التي استخدمها المتكلمون فقد حصرت في ثلاث طرق*(3)* وهي طريقة البرهان الكلامي، وطريقة التأويل، وطريقة التفويض.

---

1) مفاتيح العلوم، للخوارزمي، ص 27-28.

2) علم الكلام ومدارسه، فيصل عويدان، ص 40.

3) تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، محمد علي ابو ريان، ص 133.

1- طريقة البرهان الكلامي :

وفيها يتسلم المتكلم مقدمات من خصمه ثم يستنتج منها النتائج التي يريد الوصول إليها، وتسمى هذه الطريقة بطريقة التمانع، أو ابطال اللازم بابطال الملزوم، -أي أن المتكلم يبدأ من أقوال الخصم ثم يصل عن طريق البرهان إلى نتائج تناقض هذه الأقوال فتبطلها. يقول الغزالي شارحاً وموضحاً هذه الطريقة (أن يكون الأصل مأخوذاً من معتقدات الخصم ومسلماته، فإنه وإن لم يقم لنا عليه دليل، ولم يكن حسياً ولا عقلياً، انتفعنا باتخاذه إياه أصلاً في قياسنا، وامتنع عليه الانكار الهادم لمذهبه) *(1)*.

2- طريقة التأويل :

وفيها يلجأ المتكلم إلى تأويل النصوص التي يشعر أن مظهرها لا يتلاءم مع ما يريد توضيحه، ومعنى التأويل هو إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب.

3- طريقة التفويض :

ومعنى التفويض هو ترك الأمر لله عز وجل ، واعتبار أن المسألة فوق طور العقل، فلو كانت من قبيل ما يستنبط بالعقل لما كانت هناك ضرورة في ورود الرسالة ونزول الوحي *(2)*.

---

1) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص 17.

2) أنظر : تأريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، محمد علي ابو ريان، ص 133-134.

رابعاً : التدوين في تأريخ الأديان :

انطلق المسلمون في ردودهم على الأديان الأخرى من رصيد متين يستند إلى معرفة أصيلة بحقائق كل دين ومذهب على اختلافها. يذكر ابن النديم صاحب الفهرست عن احمد بن سلام، أن هذا الأخير (ترجم الصحف والتوراة والانجيل وكتب الأنبياء والتلامذة من اللغة العبرانية واليونانية والصابئة ، وهي لغة أهل كل كتاب إلى اللغة العربية حرفاً حرفاً) *(1)*، ويقول عن نفسه (ولم أبتغ في ذلك تحسين لفظ ولا تزيينه مخافة التحريف، ولم أزد على ما وجدته في الكتاب الذي نقلته ولم أنقص) *(2)*.

ومن الذين أسهموا في تكوين معرفة شاملة بالأديان الأخرى هشام بن السائب الكلبي المتوفي سنة (206 هـ)، له كتاب (حديث آدم وولده) و (كتاب عاد الأولى والآخرة) و (كتاب أصحاب الكهف) و (كتاب رفع عيسى المسيح) و (كتاب مسوخ بني اسرائيل) و (كتاب الأصنام) و (كتاب أديان العرب) و (كتاب ما كانت الجاهلية تفعله ويوافق حكم الاسلام) *(3)*. بل أن بعض المسلمين من كان يحفظ عن ظهر قلب كتب هذه الأديان حتى يسهل عليه إقامة الحجة على أصحابها، فيروى عن ابراهيم بن سيار النظام المتوفي سنة (231 هـ) أنه كان لا يكتب ولا يقرأ ، وقد حفظ القرآن، والتوراة، والانجيل، والزبور وتفسيرها، مع كثرة حفظه للأشعار، والأخبار، واختلاف الناس في الفتيا *(4)*، ويعد النظام لسعة علمه واطلاعه من أنبه المتكلمين.

وبالاضافة إلى هذا الرصيد الضخم والمعرفة الجيدة بالأديان الأخرى فقد استفاد المسلمون من ترجمة التراث اليوناني، فعرفوا أصول الجدل،

---

1) الفهرست، لابن النديم، ص 32-33.

2) نفس المصدر، ص 33.

3) نفس المصدر، ص 141.

4) فرق وطبقات المعتزلة، للقاضي عبد الجبار، ص 61.

ومناهج الاستدلال، وخبروا فن المنطق، وقواعد البرهان، مع امتلاكهم لثروة ضخمة من الدراسات اللغوية، وعلوم القرآن والحديث، والفقه وأصوله، وعلم التاريخ والسير، ومعرفة أحوال الأمم، فامتلكوا ناصية هذا العلم وأجادوا فيه.

ومن الردود المبكرة على أهل الأديان الأخرى ما ذكره ابن النديم نقلاً عن محمد بن اسحاق صاحب السيرة أنه قال : (قرأت في كتاب وقع لي قديم النسخ يشبه أن يكون من خزانة المأمون، ذكر ناقله فيه أسماء الصحف وعددها، والكتب المنزلة ومبلغها... وهو كتاب فيه طول ، إلا أنني اختصرت ما لا بد منه ليعرف سبب ما ذكرت من اختلافهم وتفرقهم، وأدخلت فيه ما يحتاج إليه من الحجة في ذلك من القرآن، والآثار التي جاءت عن الرسول صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة) *(1)*.

ومن بواكير هذه الردود أيضاً تلك الرسالة التي ألفها واصل بن عطاء المتوفي سنة (131 هـ)، وعنوانها (الألف مسألة في الرد على المانوية) *(2)*، وواصل هذا هو مؤسس مدرسة الاعتزال، وقد أبطل المعتزلة بحجتهم في التوحيد مذهب التنوية من الفرس القائلين بمبدأي النور والظلمة. كما ألف ابو زيد البلخي (كتاب الرد على عبدة الأصنام) و (كتاب عصمة الأنبياء عليهم السلام) و(كتاب أسماء الله عز وجل وصفاته) *(3)*.

وألف ابو عيسى الوراق المتوفي سنة (247 هـ) (كتاب الرد على الفرق الثلاث من النصارى) وهو نقد واتهام للفرق المسيحية الثلاثة المعاصرة وهي اليعاقبة والنساطرة، والملكانية *(4)*. ومن الفلاسفة الذين أسهموا في مثل هذه الردود المبكرة ابو اسحاق الكندي الملقب بفيلسوف العرب،

---

1) الفهرست، لابن النديم، ص 33.

2) فرق وطبقات المعتزلة، للقاضي عبد الجبار، ص 47.

3) الفهرست، لابن النديم، ص 198.

4) تاريخ التراث العربي، فؤاد سنركين، جـ 2، ص 369.

والمتوفي سنة (256 هـ) له (رسالة في الرد على المنانية) و (الاحتراس من خدع السوفسطائين) و (رسالة في افتراق الملل في التوحيد) و (كتاب في أن أفعال الباري جل اسمه كلها عدل لا جور فيها) *(1)*، ويعود الفضل إلى الكندي في براهينه حول حدوث العالم التي أخذ بها المفكرون المسلمون في الرد على الفلاسفة والدهريين الذين قالوا بقدمه.

وأسهم الخلفاء أيضاً في مثل هذا النوع من الردود، من ذلك الرسالة التي ألفها الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (في ذم القدرية) ومن المعلوم أن الصراع في تلك الحقبة كان بين القدر والارجاء. كذلك ألف الخليفة المأمون العباسي (كتاب جواب ملك البرغز فيما سأل عنه من أمور الاسلام والتوحيد) وله كذلك (رسالة في أعلام النبوة) *(2)*، غير أن أغلب هذه الردود لم تصل إلينا، وإن وردت ففي ثنايا كتب المتأخرين من علماء الكلام والفقه *(3)*.

ومن المصنفات التي وصلت إلينا كتاب (الانتصار) لابي الحسين الخياط المتوفي سنة (309 هـ)، والذي دحض فيه تصانيف ابن الراوندي الملحد، وكتاب (التمهيد) للقاضي ابي بكر الباقلاني المتوفي سنة (403 هـ) وكتاب (شرح الأصول الخمسة) للقاضي عبد الجبار الهمذاني المتوفي سنة (415 هـ) والذي رد فيه على التنوية بفرقها الأربع ، وعلى النصارى في قولهم بالتثليث والاتحاد، ولا يمكن أن نغفل الجهد الذي قام به ابن النديم في الفهرست، وخاصة القسم التاسع منه، فنحن مدينون له للعرض الموضوعي الذي قدمه لأديان الفرس القديمة ولديانةالصابئة وبعض ديانات الهند والصين.

---

1) الفهرست، لابن النديم، ص 33.

2) نفس المصدر، ص 168.

3) أنظر : التعليق على هذه المسألة ضمن كتاب : مقالات الاسلاميين، عبد الرحمن بدوي، جـ 1، ص 394.

ثم توالت بعد ذلك المؤلفات في هذا العلم، منها كتاب (أصول الدين) و(الفرق بين الفرق) لعبد القاهر البغدادي المتوفي سنة (456 هـ)، وكتاب (الفصل في الملل والاهواء والنحل) لابن حزم المتوفي سنة (456 هـ)، وألف البيروني المتوفي سنة (440 هـ) كتابه (تحقيق ما للهندي من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة)، وهو يعد بحق دائرة معارف تبحث في ديانة الهند وثقافتها وحضارتها. كما ألف الشهرستاني المتوفي سنة (548 هـ) كتابه (الملل والنحل).

وعلينا ألا نغفل كتب الرحلات فهي معين لا ينضب، ومصدر معلومات عن ديانات الشعوب وثقافاتها. ومن الكتب المعتبرة في هذا المجال (رحلة ابن بطوطة)، فقد أفاض في وصف ديانات الشعوب التي زارها وطقوسها وعاداتها. وتحدث ابن فضلان عن مشاهداته في أصقاع الترك وروسيا وبلغاريا ووصف عقائدها وعباداتها.

كذلك اهتم المؤرخون المسلمون بديانات الأقوام ما قبل الاسلام، وتمتلىء مؤلفات الطبري، والدينوري، وابن خلدون، والقاضي أبو القاسم صاعد في مؤلفه (طبقات الأمم) بجملة من الحقائق المعتبرة في هذا المجال.

الباب الثالث

ابن حزم ومنهجه في تأريخ الأديان

أولاً : التعريف بابن حزم.

ثانياً : مؤلفـــــــــاته.

ثالثاً : آراؤه الفقهية والأصولية.

أولاً : التعريف بابن حزم (384-456 هـ)

1- حياته :

هو الامام ابو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم الظاهري *(1)* نسبة إلى مذهب أهل الظاهر الذي اعتنقه ودافع عنه (مولده بعد صلاة الصبح وقبل طلوع الشمس ، آخر يوم من شهر رمضان من سنة أربع وثمانين وثلاثمائة هجرية) *(2)* بمدينة قرطبة. هذا ما يذكره القاضي ابو القاسم صاعد المتوفي سنة (463 هـ) وهو من معاصريه والمتصلين به.

وتضاربت الآراء في نسبه، فإن صاعداً الآنف الذكر يرده إلى الفرس ويقف بنسبه عند يزيد الفارسي مولى يزيد بن ابي سفيان الأموي، غير أن صاحب الذخيرة يشك في ذلك ويقول : (كان من غرائبه انتماؤه لفارس واتباع أهل بيته له في ذلك.... فقد عهده الناس خامل الأبوة، مولد الأرومة من عجم (لبله) جده الأدنى حديث عهد بالاسلام) *(3)*.

والد ابن حزم يكنى ابا عمر واسمه احمد بن سعيد، كان معروفاً برجاحة العقل وحسن التدبير، وكان وزيراً للمنصور بن ابي عامر،

---

1) ترجمة ابن حزم في جذوة المقتبس، للحميدي، ص 290. بغية الملتمس، للضبي، ص 1204. الصلة، لابن بشكوال، ص 894. معجم الأدباء، لياقوت الحموي، جـ 12، ص 235. طبقات الأمم، للقاضي ابي القاسم صاعد، ص 86. الشذرات، لابن العماد، جـ 3، ص 299. الوفيات ، لابن خلكان، جـ 3، ص 335. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، لابن بسام ، جـ 1، ص 167. نفح الطيب، للمقري التلمساني، جـ 1، ص 77. تذكرة الحفاظ، للذهبي، ص 1146.

2) طبقات الأمم، للقاضي ابي القاسم صاعد، تحقيق : لويس شيخو، ص 86.

3) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، لابن بسام ، جـ 1، ص 170.

ذكره الحميدي فقال عنه : (كان من أهل العلم، والأدب، والخير. وكان له في البلاغة يد قوية *(1)*.

وممن اشتهر من أسرته ابن عمه عبد الوهاب بن حزم، كان أحد وزراء المنصور، ثم قربه عبد الرحمن بن هشام المستظهر الذي لم تدم خلافته طويلاً، وصفه ابن بسام في الذخيرة بأنه (كان أنبه من ابي محمد في حضور شاهده، وذكاء خاطره، وحسن هيئته، وبراعة ظرفه، وجودة أدبه) *(2)*.

لم يذكر من ترجموا لأبي محمد شيئاً عن مراحل طفولته وصباه، غير أننا نستطيع أن نتعرف على شيء من ذلك من بعض مؤلفاته، ومن بينها (طوق الحمامة في الألفة والايلاف). لقد توفر لابن حزم ما لم يتوفر لغيره من الفتيان، من رغد العيش، والتربية الممتازة. يحدثنا ابن حزم عن نوع هذه التربية فيقول : (لقد شاهدت النساء، وعلمت من أسرارهن ما لا يكاد يعلمه غيري، لأنني ربيت في حجورهن، ونشأت بين أيديهن، ولم أعرف غيرهن، ولا جالست الرجال إلا وأنا في سن الشباب، وحين كفل وجهي وهن علمنني القرآن، وروينني كثيراً من الأشعار، و دربنني في الخط)*(3)*.

تربى ابن حزم إذاً في قصر والده الوزير وأخذ علمه الأول على أيدي المربيات فهن اللائي علمنه الخط، وحفظنه القرآن، وروين له كثيراً من الأشعار، لكن هل مثل هذا القدر من التعليم يسد رمق هذا الفتى المتعطش إلى المعرفة والتحصيل، فتى يتصف بحدة الذكاء، وتوقد الذهن ؟ لا لم يقتنع ابن حزم بذلك، فها هو يسأل عن دار الفقيه عبد الله بن دحون ويقول : (سألته الابتداء بقراءة العلم، واسترشدته فدلني على كتاب الموطأ لمالك ابن أنس رضي الله عنه،

---

1) جذوة المقتبس، للحميدي، ص 126.

2) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، لابن بسام ، م 1، ص 25.

3) رسائل ابن حزم، طوق الحمامة، تحقيق : احسان عباس، جـ 1، ص 166.

فبدأت به عليه قراءة من اليوم التالي لذلك اليوم، ثم تابعت قراءتي عليه وعلى غيره نحو ثلاثة أعوام، وبدأت بالمناظرة) *(1)*.

2- شيوخه :

تلقى ابن حزم العلم على أيدي كبار فقهاء عصره بقرطبة، من هؤلاء العلماء الفقيه عبد الله بن يحيى بن احمد بن دحون المتوفي سنة (431 هـ)، والذي كان عليه مدار الفتيا بقرطبة *(2)*، ودرس الحديث على يد عبد الله الأزدي الملقب بابن الفرضي، المتوفي سنة (403 هـ)، مؤلف تاريخ العلماء والرواة بالأندلس ، وصفه الحميدي في جذوة المقتبس بأنه محدث اخباري شاعر*(3)*، ومن أساتذته الذين ذكرهم في طوق الحمامة، عبد الرحمن بن محمد بن ابي يزيد المصري الذي دخل الأندلس سنة (394 هـ)، وكان أديباً حافظاً للحديث وأسماء الرجال والأخبار، سكن قرطبة حتى وقعت الفتنة فعاد إلى مصر وتوفي بها سنة (410 هـ) *(4)*، وقرأ المعلقات السبع وشروحها على الفتى الجعفري وهو ابو سعيد خلف مولى الحاجب جعفر، وكان من أهل الفهم، مائلاً إلى الزهد والانقباض، خرج من قرطبة في الفتنة وقصد (طرطوشة) وتوفي بها سنة (425 هـ) *(5)*.

---

1) معجم الأدباء، لياقوت الحموي، جـ 12، ص 241. لقد وقع التشنيع على ابن حزم لقلة مدة ملازمته للشيوخ "وبهذا الوجه وقع التشنيع على ابن حزم الظاهري وأنه لم يلازم الأخذ عن الشيوخ ولا تأدب بآدابهم" الموافقات، للشاطبي، جـ 1، ص 95.

2) رسائل ابن حزم، طوق الحمامة، جـ 1، ص 264.

3) نفس المصدر، ص 662.

4) نفس المصدر، ص 196.

5) نفس المصدر، ص 194.

ومن شيوخه الذين أخذ عنهم وذكرهم في طوق الحمامة مسعود بن سلمان ابن مفلت الشنتريني القرطبي الملقب بأبي الخيار اللغوي، كان ظاهريا لا يرى التقليد متواضعاً توفي سنة (426هـ) *(1)*. وإذا ما عرفنا أن ابن حزم في بدايته كان شافعياً فإن ميله إلى أهل الظاهر يمكن أن يعزى إلى تأثير أستاذه هذا الملقب بأبي الخيار اللغوي.

وتلقى المنطق والفلسفة والطب على يد استاذه أبى الحسن المدحجي *(2)*، (وكان بصيراً بالطب متقدماً فيه ذا حظ من المنطق والنجوم وكثير من علوم الفلسفة، انتقل في صدر الفتنة إلى مدينة سرقصطة واستوطنها) *(3)*، ولم يقتصر ابن حزم على ما تلقاه من شيوخه فإنه كان يخالط كثيراً من ذوي الرأي والاحاطة من علماء عصره *(4)*، كما كان يرجع إلى المبسوطات من آثار الصحابة والتابعين وأقوال النبي صلى الله عليه وسلم، وأفعاله واقضيته وتقريراته، وهذه هي الينابيع الصافية التي لم يصاحبها تأويل أو تخريج يكون بعيداً عن معناها *(5)*، وأنه بهذه المجموعة الفقهية الصافية والتي وضع كثيراً منها في كتبه وحصوصياً المحلى والأحكام، قد استطاع أن يخرج بمنهاج محرر من المذاهب الأربعة، ومتجه نحو الآثار والكتاب وحدهما *(6)*.

---

1) رسائل ابن حزم، طوق الحمامة، جـ 1، ص 264.
2) رسالة في فضل الأندلس ضمن رسائل ابن حزم، جـ 2، ص 75.
3) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن ابى اصيبعة، جـ 3، ص 73.
4) ابن حزم حياته وعصره، محمد ابو زهرة، ص 87.
5) نفس المصدر، ص 92.
6) نفس المصدر، ص 94.

3- العصر الذي عاش فيه :

عاش ابن حزم فترة طفولته وصباه ينعم برغد العيش و راحة البال، جرت مناظرة بينه وبين الفقيه ابى الوليد الباجي، فأخذ كل منهما يذكر فضائله (فلما انفضت قال الفقيه ابى الوليد : تعذرني فإن أكثر مطالعتي كانت على سراج الحرس، فقال ابن حزم : وتعذرني أيضاً فإن أكثر مطالعتي كانت على منابر الذهب والفضة، أراد أن الغنى أضيع لطلب العلم من الفقر)*(1)*.

وكما أسلفنا فإن والد ابن حزم كان وزيراً في بلاط الأمويين بالأندلس وأسرته أوتيت من الثروة والجاه والعلم شيئاً كثيراً، ولكن دوام الحال من المحال، فما أن أطل القرن الرابع الهجري حتى نشبت الفتنة في قرطبة وأخذت دولة بني أمية في الانهيار، وبانهيارها انهارت أسر كانت تعتمد عليها، ومن ضمن هذه الأسر أسرة ابن حزم، يقول في طوق الحمامة (وأرزمت الفتنة وألقت باعها، وعمت الناس وخصتنا إلى أن توفي أبي الوزير رحمه الله ونحن في هذه الأحوال.... وأجلينا من منازلنا، وتغلب علينا جند البربر فخرجت عن قرطبة أول المحرم سنة أربع وأربعمائة)*(2)*.

فر ابن حزم إذاً من الفتنة وشرورها، وقصد الناحية الغربية من الأندلس وبالتحديد إلى ميناء (المرية) يرقب الأحداث، يمني النفس بالعودة إلى قرطبة إن سنحت له الظروف بذلك، وما أن وصلته الأخبار بأن الأمويين يجمعون جموعهم، ويستعدون للزحف على قرطبة، حتى سارع بالانضمام إليهم، يقول : (ثم ركبنا البحر قاصدين بلنسية عند ظهور أمير المؤمنين المرتضي عبد الرحمن بن محمد وساكناه قليلاً) *(3)*.

أكمل الأمويون خططهم للزحف على قرطبة، وإنقاذها من جند البربر

---

1) معجم الأدباء، لياقوت الحموي، جـ 12، ص 240.

2) رسائل ابن حزم، طوق الحمامة، جـ 1، ص 251-252.

3) نفس المصدر، ص 251-252.

غير أنهم اصطدموا في غرناطة خلال زحفهم بمعارضة زاوي بن زيري بن مناد الصنهاجي، ودارت رحى المعركة بين الجانبين قتل فيها المرتضي، وأسر فيها ابن حزم وأودع السجن سنة (409 هـ) *(1)*، لم تطل إقامة ابن حزم في السجن فقد أطلق سراحه، ودخل قرطبة وزيراً لعبد الرحمن الخامس الملقب بالمستظهر. غير أن الأحداث التي عصفت بالأندلس لم تهدأ، والخلافات بين المتنافسين على السلطة ما لبثت أن عادت، وأدخل ابن حزم السجن مرة أخرى وإن كانت هذه المرة على أيدي الأمويين الذين أخلص لهم وناضل في سبيلهم حتى وصف بالتشيع لهم (كان من شنآنه تشيعه لأمراء بني أمية ماضيهم وباقيهم بالمشرق والأندلس، واعتقاده بصحة إمامتهم، وانحرافه عمن سواهم من قريش حتى نسب إلى النصب لغيرهم) *(2)*.

أطلق سراح ابن حزم، ولكن الأزمة بدت أعمق وذات تأثير أكبر، فقد هزت هذه الأحداث ضمير هذا الشاب النابه، ذي العقل الراجح، والفكر الثاقب، تطلع الفتى إلى ما هو أجدى، تطلع إلى العمل في الكتابة والتأليف، فالخلل في رأيه أعمق من أن ينفع في اصلاحه أن يتولاه فلان أو يعزل آخر، الخلل أصبح في العقول والنفوس، فلا بد من اصلاح العقول والنفوس، وتلك هي المهمة التي أخذ ابن حزم على نفسه أن يؤديها) *(3)*.

4- ابن حزم مصلحاً اجتماعياً :

شرع ابن حزم في أولى مؤلفاته المسمى بطوق الحمامة إلى محاولة اصلاح مجتمعه، وقاده تفكيره أن يبدأ من الأخلاق، فكان يرى أنه لا بد من وضع قواعد أخلاقية جديدة تستند على العلاقات النفسية الفطرية، فلا أحوج في

---

1) تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة، احسان عباس، ص 309.
2) الذخيرة، لابن بسام، جـ 1، ص 169.
3) ابن حزم رائد الفكر العلمي، عبد اللطيف شرارة، ص 45.

مثل هذه الحالات من ترك السيء وذمه والتأييس فيه، ودفع وتزكية الصالح من الأخلاق والترغيب فيها، وفي ذلك يقول:(أفضل أنواع المحبة هي محبة المتحابين في الله عز وجل، اما لاجتهاد في العمل، واما لاتفاق في أصل النحلة والمذهب، واما لفضل علم يمنحه الانسان، ومحبة القرابة، ومحبة الألفة في الاشتراك في المطالب، ومحبة التصاحب والمعرفة، ومحبة البر يضعه المرء عند أخيه) *(1)*.

بدأ ابن حزم إذاً من تلك القواعد الأخلاقية السهلة والواضحة، رافعاً عنها كل لبس أو غموض، في سبيل الحصول من تلك القواعد على قوانين أخلاقية عامة تخدم المجتمع والانسان. وجد ابن حزم هذا الوضوح الذي عناه في المذهب الظاهري الذي أسسه في بغداد داود بن علي الأصفهاني المتوفي سنة (270 هـ). والذي يقوم على الأخذ بظاهر النصوص في القرآن الكريم والسنة النبوية الموثوقة دون اعتبار للدليل العقلي والقياس.

عارض ابن حزم ما ارتآه انحرافاً في استعمال الدليل العقلي لدى فقهاء المالكية بالأندلس، واعتبر ذلك مخالفاً لكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، كذلك عارض ابن حزم ذلك الجمود الذي فرضه جند البربر على الحياة العقلية في الأندلس، فهؤلاء حديثو عهد بأجواء الأندلس اليانعة ولا يفقهون من أمور الدين إلا القليل، كذلك فإن من أسباب أخذ ابن حزم بالمذهب الظاهري ما لاحظه من تفسخ أخلاقي أصيبت به الطبقة الارستقراطية بالأندلس وما جره هذا التفسخ من تمزق سياسي واجتماعي ظهر بشكل واضح في قيام ممالك الطوائف المتناحرة، يصف ابن حزم حاله وحال مجتمعه في آخر رسالة من رسائله في طوق الحمامة فيقول : (فأنت تعلم أن ذهني متقلب وبالي مهصر بما نحن فيه من نبو الدار، والجلاء عن الأوطان، وتغير الزمان، ونكبات السلطان، وتغير الاخوان، وفساد الأحوال، وتبدل الأيام) *(2)*.

---

1) رسائل ابن حزم، طوق الحمامة، جـ 1، ص 95-96.

2) نفس المصدر، ص 309.

حاول ابن حزم أن يعيد للدين سماحته، وللأخلاق فطرتها وسموها للمجتمع روح الانضباط والمسئولية ولكن كما يقال ما أصعب الوصول إلى الأصول، لقد جر عليه اعتقاده هذا حرباً من جميع الفئات والطبقات، فأمر ابن عباد أحد ملوك الطوائف باشبيلية باحراق كتبه، وفي ذلك يقول ابن حزم :

فإن تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذي

تضمنه القرطاس بل هو في صدري *(1)*

وهاجمه أقرباؤه، فهذا ابن عمه عبد الوهاب ابن حزم يشارك في هذه الحملة على ابي محمد منتقداً إحدى كتبه فيقول : (كتاب مبني على الظلم العبقري، والبهتان الجلي، ومكابرة الأعيان ومدافعة البرهان، قد طمس الله أنواره، وأظهر عواره، فجاء كالفلاة العوراء لا ماء ولا شجر، والليلة الظلماء لا نجم ولا قمر) *(2)*.

ولم يسلم ابن حزم من فقهاء عصره أيضاً، فهذا ابو بكر ابن العربي في كتابه العواصم من القواسم يقول عن ابن حزم : (وكان أول بدعة لقيتها في رحلتي القول بالباطن، فلما عدت وجدت القول بالظاهر قد ملأ المغرب، سخيف كان من بادية اشبيلية نشأ وتعلق بمذهب الشافعي، ثم انتسب إلى داود ثم خلع الكل، واستقل بنفسه. زعم أنه إمام الأمة ينسب إلى دين الله ما ليس فيه، ويقول عن العلماء ما لم يقولوا) *(3)*.

لهذه الأسباب وغيرها أصبح ابن حزم مطارداً ومحارباً، يصف ابن بسام الحال الذي آل إليه ابن حزم قائلاً : (حتى استهدف من فقهاء وقته فتمالوا على بغضه، وردوا قوله، واجمعوا على تضليله، وشنعوا عليه، وحذروا سلاطينهم من فتنته، ونهوا عوامهم من الدنو منه والأخذ عنه،

---

1) الذخيرة، لابن بسام، م 1، ص 171.

2) نفس المصدر، ص 162-163.

3) العواصم من القواسم، لابن العربي، جـ 2، ص 136.

فطفق الملوك يقصونه عن قربهم، ويسيرونه عن بلادهم، إلى أن انتهوا به إلى منقطع أثره بتربة بلده من بادية (لبلة) وبها توفي -رحمه الله- سنة ست وخمسين وأربعمائة) *(1)*.

5- سيرته ونبذ من أخباره :

كان ابن حزم عنيداً فيما يعتقد أنه حق، لا يخشى لومة لائم، يقول عن هذه الخصلة التي امتاز بها : (أما الذي يعيبني به جهال أعدائي من أني لا أبالي فيما اعتقده حقاً عن مخالفة من خالفته، ولو أنهم جميع من على ظهر الأرض، وإني لا أبالي موافقة أهل بلادي في كثير من زيهم الذي تعودوه فهذه الخصلة عندي من أكبر فضائلي) *(2)*.

جادل ابن حزم في سبيل ما يعتقد أهل ملته، كما جادل اليهود والنصارى والملاحدة، وكل من اعتنق فكره أو تمذهب بمذهب (وكان يحمل علمه ويجادل من خالفه فيه على استرسال في طباعه، ومدل بأسراره، استناداً إلى العهد الذي أخذه الله على العلماء من عباده ليبينوه للناس ولا يكتموه) *(3)*. ووصفه صاحب الشذرات بأنه (كان إليه المنتهى في الذكاء، وحدة الذهن، وسعة العلم بالكتاب والسنة والمذاهب والملل والنحل، والعربية والآداب والمنطق والشعر مع الصدق والديانة والحشمة والسؤدد والرياسة والثروة وكثرة الكتب) *(4)*.

ووصفه الغزالي فقال : (وجدت في أسماء الله تعالى كتاباً لابي محمد بن حزم يدل على عظم حفظه وسيلان ذهنه) *(5)*.

---

1) الذخيرة، لابن بسام، م 1، ص 168.
2) رسائل ابن حزم، طوق الحمامة، جـ 1، ص 355.
3) الذخيرة، لابن بسام، م 1، ص 168.
4) الشذرات، لابن العماد، جـ 3، ص 299.
5) الشذرات، لابن العماد، جـ 1، ص 299.

وقال عنه القاضي ابو القاسم صاعد (كان ابن حزم أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الاسلام) *(1)*. وقال عنه ابن خلكان (كان حافظاً عالماً بعلوم الحديث وفقهه، مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة... وكان متفنناً في علوم جمة، عاملاً بعلمه، زاهداً في الدنيا بعد الرياسة التي كانت له ولأبيه من قبله في الوزارة وتدبير الممالك) *(2)*.

أما معايبه، فقد أرجعها النقاد لأمور ثلاثة، أولها : (أنه استحدث مذهباً مخالفاً به المذهب المالكي الذي كان سائداً في الأندلس، فاستهدف بذلك لكثير من فقهاء عصره وعيب بالشذوذ) *(3)*، وثانيها : أن ابن حزم كان مجادلاً من الطراز الأول فلم يكن يهادن أو يلين فيما يعتقد أنه حق، فباعد ذلك بينه وبين الناس (فلم يك يلطف صدعه بما عنده بتعريض، ولا يزقه بتدريج، بل يصك به معارضه صك الجندل وينشقه متلقيه أنشاق الخردل فينفر عنه القلوب ويوقع بها الندوب) *(4)*، حتى قيل فيه أن لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقان *(5)*. أما ثالث معايبه وهي أذمها عند منتقديه فهي قولهم بأنه كان يجهل سياسة العلم، وسبب ذلك أن ابن حزم ألف كتاباً في فن المنطق هو كتاب التقريب لحد المنطق (خالف فيه أرسطو طاليس واضع هذا العلم مخالفة من لم يفهم غرضه، ولا ارتاض في كتبه، فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بيّن السقط) *(6)*.

---

1) الشذرات، لابن العماد، جـ 3، ص 299.
2) الوفيات ، لابن خلكان، جـ 3، ص 325.
3) الذخيرة، لابن بسام، م 1، ص 168.
4) نفس المصدر، ص 168.
5) لسان الميزان، لابن حجر، جـ 4، ص 201.
6) أنظر : ياقوت في معجم الأدباء، جـ 12، ص 237. الذخيرة، لابن بسام، م 1، ص 167.

6- تلامذته :

من تلامذة ابن حزم ومريديه الذين أحبوه وأخذوا عنه وتتلمذوا عليه أبو عبد الله حميد بن ابي نصر بن عبد الله الأزدي الحميدي صاحب كتاب جذوة المقتبس، أصله من قرطبة وولادته قبل سنة (420 هـ) وتوفي سنة (488 هـ)، ومن الذين تتلمذوا على ابن حزم ونشروا كتبه بالمشرق، ابنه المكنى بأبي الفضل واسمه رافع، خدم وزيراً في دولة بني عباد باشبيلية، واستشهد في موقعة الزلاقة سنة(479 هـ)، له كتاب(الهادي إلى معرفة النسب العبادي)، كما روى عن ابن حزم كذلك ابناه ابو أسامة يعقوب وأبو سليمان المصعب *(1)*.

ومن الذين أخذوا عن ابن حزم على بن سعيد العبدري، فإنه لما حل ابن حزم بجزيرة ميورقة، أخذ عنه العبدري الفقه الظاهري، حتى إذا رحل الى المشرق وحج، ترك مذهب ابن حزم إلى المذهب الشافعي.

ومن تلامذة ابن حزم كذلك ابو محمد عبد الله بن العربي الملقب بالوزير المغربي، قال : (صحبت الامام أبا محمد علي بن حزم سبعة أعوام، وسمعت منه جميع مصنفاته، حاشا المجلد الأخير من كتاب الفصل) *(2)*، وروى عن ابن حزم بالاجازة تلميذه شريح بن محمد بن شريح المقبري، وكان خاتمة من روى عنه*(3)*.

---

1) دائرة المعارف الاسلامية، النص الانجليزي، جـ 3، ص 813، الطبعة الجديدة.
2) ابن حزم ورسالة المفاضلة بين الصحابة، سعيد الأفغاني، ص 36-37.
3) لسان الميزان ، لابن حجر، جـ 4، ص 190.

ثانياً : مؤلفاته :

كتب ابن حزم وألف وناظر في مواضيع كثيرة، كتب في المنطق والفلسفة والفقه وأصوله، والتاريخ وفنونه، وعلم الأنساب، والملل والنحل، واللغة والأدب والشعر، وغيرها من المواضيع، وأجاد فيها كلها. ذكر القاضي ابو القاسم صاعد المتوفي سنة (463 هـ) قائلاً : (ولقد أخبرني ابنه الفضل المكنى بأبي رافع، أن مبلغ مؤلفاته في الفقه والحديث والأصول والنحل والملل وكتب الرد على المعارضين نحو أربعمائة مجلد تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة)*(1)* إلى أن يقول : (وهذا شيء ما علمناه لأحد ممن كان في دولة الاسلام قبله إلا لأبي جعفر بن جرير الطبري) *(2)*.

غير أن ثمة مشكلة تظهر عند دراسة مؤلفات ابن حزم، ومؤلفات غيره من القدماء وهي أن هذه المؤلفات قد يكون لها عناوين مختلفة، فيكون لدينا بضعة عناوين دالة على كتاب واحد *(3)*.

أما الوجه الثاني من هذه المشكلة كما يقول الدكتور عمر فروخ في كتابه ابن حزم الكبير فهي أشد تعقيداً، وذلك أن المؤلف ربما كتب رسائل مختلفة ثم جمعها في كتاب واحد، فكانت تلك الرسائل فصولاً وأبواباً في ذلك الكتاب،

---

1) طبقات الأمم، القاضي ابو القاسم الصاعد، تحقيق : لويس شيخو، ص 87.

2) نفس المصدر ، ص 87.

3) مثال ذلك اختلاف أسماء كتاب الفصل لابن حزم عند ابن حزم نفسه، وعند من ترجموا لحياته، فمرة يرد باسم الفصل في الملل والأهواء والنحل، ومرة باسم الملل والنحل والفصل في الملل والنحل، والفصل في الملل والآراء والنحل، وكتاب الفصل في الملل والنحل، وكتاب الفصل بين أهل الأهواء والنحل، أنظر التعليق على هذه المادة بمجلة كلية الآداب، جامعة الخرطوم، العدد الأول، سنة 1972م.

وهذا ما حدث لابن حزم في كتاب الفصل *(1)*، وثمة ملاحظة أخيرة وهي أنه عند دراسة مؤلفات ابن حزم لا بد أن نذكر أن بعض كتبه قد أحرق علانية في أشبيلية، ومعنى هذا أنه قد حدث عدوان على كتبه ومراجعه، يغلب على الظن أنه شمل قدراً من مؤلفاته التي أكملها أو شرع فيها *(2)*.

وقد جمع احسان عباس مؤلفات ابن حزم المطبوعة والمخطوطة والمفقودة فبلغت نحو مائة وثمانية بين كتاب ورسالة، من هذه الكتب والرسائل ما يلي :-

أولاً : **كتب ابن حزم المطبوعة :**

1- كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، طبع لأول مرة بالقاهرة سنة (1317 هـ) وآخر طبعاته تلك التي أصدرتها دار المعرفة ببيروت سنة (1981م.) في ثلاثة مجلدات، وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني، كما حقق الكتاب بعناية الدكتور محمد ابراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، وصدرت طبعته الثانية عن شركة عكاظ بالرياض سنة (1984م.) *(3)*.

2- الأحكام في أصول الأحكام، صدر في مجلدين متضمناً ثمانية أجزاء عن دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983م. تحقيق احسان عباس.

3- المحلى بالآثار في شرح المجلى بالاختصار في الفقه الظاهري، وقد طبع بمطبعة النهضة بمصر سنة (1347 هـ) تحقيق أحمد شاكر.

---

1) أنظر التعليق حول هذه المادة في دائرة المعارف الاسلامية، النص العربي، جـ 1، ص 258. ابن حزم ورسالة المفاضلة بين الصحابة، سعيد الأفغاني، ص 50، مجلة كلية الآداب، جامعة الخرطوم، العدد الأول، سنة 1972م. ص 83، وسنتعرض لهذه المسألة عند التعريف بكتاب الفصل.

2) أنظر حول هذا الموضوع / لسان الميزان لابن حجر، جـ 4، ص 201. مقدمة كتاب جمهرة أنساب العرب، عبد السلام هارون، ص 7.

3) مجلة المخطوطات العربية، الكويت، العدد السابع عشر، فبراير 1985م. ص 29.

5- جمهرة أنساب العرب، تقديم عبدالسلام هارون،دار المعارف،1962، القاهرة.

6- أبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، تقديم سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، 1379 هـ.

7- رسالة المفاضلة بين الصحابة، تقديم سعيد الأفغاني، المكتبة الهاشمية، دمشق، 1940م.

8- رسالتان جديدتان لابن حزم، تحقيق أبي عبد الله عقيل الظاهري، وعبد الحليم عويس، الرياض، 1977م.

9- النبذ الكافية في أصول أحكام الدين، تحقيق عزة الحسيني و محمد الخانجي، مطبعة الأنوار، القاهرة.

10- كتاب جوامع السيرة، وخمس رسائل أخرى لابن حزم، دار المعارف، مصر، 1956م.

11- مراتب الاجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، القاهرة، 1357هـ.

12- وبالاضافة إلى هذه الكتب والرسائل المنوه عنها، فقد قام احسان عباس باعادة نشر كل ما وقعت عليه اليد من رسائل ابن حزم في أجزاء متتالية(1)، صدر منها حتى الآن أربعة أجزاء عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت، وهي تضم مجموعة الرسائل التي وردت في النسخة المحفوظة بمكتبة شهيد علي باستانبول، وقد تضمن الجزء الأول من هذه الكتب والرسائل الذي صدر سنة 1980م. ما يلي :-

1- طوق الحمامة في الألفة والايلاف.

2- رسالة في مداواة النفوس.

3- رسالة في الغناء الملهى.

4- فصل في معرفة النفس بغيرها وجهلها بذاتها.

---

1) رسائل ابن حزم، تحقيق احسان عباس، جـ 1، ص 5.

كما تضمن الجزء الثاني منذه الرسائل والكتب الذي صدر عن نفس الدار سنة 1981م. ما يلي :-

1- رسالة نقط العروس في تواريخ الخلفاء.
2- رسالة في جمل فتوح الاسلام.
3- رسالة في أسماء الخلفاء.
4- رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها.
5- رسالة في أمهات الخلفاء.

وتضمن الجزء الثالث من هذه السلسلة الذي صدر سنة 1981م. ما يلي:-

1- رسالة في الرد على ابن التغرلة اليهودي.
2- رسالتان أجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف.
3- رسالة في الرد على الهاتف من بعد.
4- رسالة التوقيف على شارع النجاة.
5- رسالة التلخيص لوجوه التخليص.
6- رسالة البيان عن حقيقة الايمان.
7- رسالة في الامامة.
8- رسالة في حكم من قال أن أرواح أهل الشقاء معذبة إلى يوم الدين.

أما الجزء الرابع الصادر ببيروت سنة 1983م. فتضمن الكتب والرسائل التالية :-

1- رسالة في مراتب العلوم.
2- كتاب التقريب لحد المنطق.
3- رسالة في ألم الموت وأبطاله.
4- الرد على الكندي الفيلسوف.
5- تفسير ألفاظ تجرى بين المتكلمين في الأصول.

وبجمع هذه الكتب والرسائل إلى ما قبلها يتبين أن ما نشر من تراث ابن حزم حتى الآن يناهز الثلاثين بين كتاب ورسالة، مع ملاحظة أن بعض هذه الكتب والرسائل ينشر لأول مرة وبعضها الآخر قد سبق نشره مراراً.

ثانياً : كتب ورسائل مفقودة :

اعتمد مصنفو كتب ابن حزم في ذكر مؤلفاته المفقودة على القوائم الطويلة التي ذكرها مترجمو حياته، أو على ما أورده ابن حزم نفسه في ثنايا كتبه ورسائله المنشورة والمتداولة. ومن الذين ترجموا لحياة ابن حزم وذكروا قوائم من كتبه ورسائله، ابن بسام في (الذخيرة)، والحميدي في (جذوة المقتبس)، وصاعد الأندلسي في (طبقات الأمم)، والمراكشي في (المعجب)، وابن حجر في (لسان الميزان)، وياقوت الحموي في (معجم الأدباء)، والذهبي في كتابه (سير النبلاء)، وقد حاول سعيد الأفغاني حصر أسماء هذه الكتب والرسائل في المقدمة الطويلة القيمة التي كتبها سنة (1940م.) عندما نشر رسالة ابن حزم (المفاضلة بين الصحابة)، كما اهتم بذكر هذه الكتب والرسائل كل من (بروكلمان) في كتابه (تاريخ الأدب العربي) و(اسين بلاسيوس) في المقدمة التحليلية التي وضعها لكتاب الفصل لابن حزم *(1)*، كما حاول احسان عباس عمل ثبت لرسائل ابن حزم المفقودة عند تقديمه لرسائل ابن حزم معتمداً في ذلك على ما أورده ابو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري في مجلة الفيصل، السنة الثالثة، العدد السادس والعشرون *(2)*.

وسنورد هذه القوائم لكتب ورسائل ابن حزم المفقودة اعتماداً على المصادر السابقة، مقسمة على أبواب المعرفة التي تكلم فيها المؤلف.

---

1) ابن حزم الكبير، د. عمر فروخ، ص 59.

2) رسائل ابن حزم، تحقيق احسان عباس، جـ 1، ص 5-15.

أ- التفسير :

1- كتاب تفسير (حتى إذا استرسل الرسل).

2- رسالة في تفسير آية (فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك).

3- الناسخ والمنسوخ.

4- القراءات.

5- رسالة في أن بلاغة القرآن ليست من نوع بلاغة الناس.

ب- الحديث :

1- كتاب الجامع في صحيح الأحاديث باختصار الأسانيد، والاقتصار على أصحها، واجتلاب أكمل ألفاظها وأصح معانيها.

2- كتاب شرح أحاديث الموطأ والكلام على مسائله.

3- بيان غلط عثمان بن سعيد الأعور في المسند والمرسل.

4- ترتيب سؤالات عثمان الدرامي لابن معين.

5- الآثار التي ظاهرها التعارض ونفى التناقض عنها.

6- مهم السنن.

7- أجوبة على صحيح البخارى.

8- ترتيب مسند بقى بن مخلد.

9- جزء في أوهام الصحيحين.

10- أسماء الصحابة الرواة وما لكل منهم من الأحاديث.

11- مختصر علل الحديث.

جـ- الفقه :

1- كتاب المجلي في الفقه.

2- كتاب في أن تارك الصلاة عمداً حتى يخرج وقتها لا قضاء عليه فيما قد

خرج من وقته.

3- قصر الصلاة.

4- التصفيح في الفقه.

5- الفرائض.

6- رسالة في معنى الفقه والزهد.

7- الاملاء في قواعد الفقه.

8- الحدود.

9- كتاب اختلاف الفقهاء الخمسة مالك وابي حنيفة والشافعي وأحمد وداود.

10- كتاب العظائم.

11- قسمة الخمس في الرد على اسماعيل القاضي.

12- الاجماع ومسائله في أبواب الفقه.

13- رسالة في مسألة الكلب.

14- كتاب مناسك الحج.

15- كتاب الايصال إلى فهم كتاب الخصال الجامعة لمجمل شرائع الاسلام في الحلال والحرام وسائر الأحكام على ما أوجبه القرآن والسنة والاجماع.

16- الخصال وهو متن الايصال.

د- أصول الفقه :

1- كتاب الصادع والرادع فيمن كفر أهل التأويل من فرق المسلمين والرد على من قال بالتقليد.

2- كتاب فيما خالف فيه المالكية الطائفة من الصحابة.

3- كتاب فيما خالف فيه أبو حنيفة ومالك والشافعي جمهور العلماء وما انفرد به كل واحد منهم.

4- رسالة المعارضة.

5- زجر الغاوي.

6- ذو القواعد (القواعد في الفقه الظاهري).
7- مختصر الموضح من تأليف أبي الحسن المغلس.
8- الاظهار لما شنع به على الظاهرية.
9- كشف الالتباس ما بين أصحاب الظاهر وأصحاب القياس.
10- الأصول والفروع.
11- منتقى الاجماع.

هـ- الكلام والفلسفة :

1- التقريب في حدود الكلام.
2- مراتب الديانة.
3- رسالة في الوعد والوعيد وبيان الحق في ذلك من القرآن، والسنن كتبها للأمير أبي الأحوص معن بن محمد التجيبي.
4- كتاب في أسماء الله تعالى.
5- مقالة السعادة.
6- كتاب النصائح المنجية من الفضائح المخزية والقبائح المردية من أقوال أهل البدع من الفرق الأربع المعتزلة والمرجئة والخوارج والشيعة.
7- الدرة في تدقيق الكلام فيما يلزم الانسان اعتقاده والقول به في الملة والنحلة باختصار .
8- اظهار تبديل اليهود والنصارى في التوراة والانجيل وبيان تناقض ما بأيديهم من ذلك مما لا يحتمل التأويل.
9- قصيدة في الرد على (نقفور) عظيم الروم التي وجه بها إلى المطيع لله أمير المؤمنين.
10- الترشيد في الرد على كتاب (الفريد) لابن الراوندي واعتراضه على النبوات.
11- نقض كتاب (العلم الالهي) لابن الرازي.

12- الرد على من اعترض على الفصل.

13- جزء في فضل العلم وأهله.

14- الرسالة اللازمة لأولى الأمر.

و- اللغة والأدب :

1- الرد على ابن الأفليلي في شعر المتنبي.

2- الرسالة البلقاء في الرد على عبد الحق بن محمد بن هارون الصقلي.

3- شيء من العروض.

4- تسمية الشعراء الوافدين على المنصور بن ابي عامر.

5- الضاد والظاء.

6- بيان البلاغة والفصاحة، رسالة إلى ابن حفصون.

7- كتاب العانس في صدمات.

8- رسالة التأكيد.

9- مرآة المقياس.

10- المرطار في اللهو والدعابة.

ز- التاريخ :

1- الامامة والسياسة في قسم سير الخلفاء ومراتبها والندب إلى الواجب منها.

2- ذكر أوقات الأمراء وأيامهم بالأندلس.

3- نكت الاسلام.

4- نسب البربر.

5- كتاب التبيين في هل علم المصطفى أعيان المنافقين.

6- مراتب العلماء وتواليفهم.

7- فضائح البربر.

8- غزوات المنصور بن أبي عامر.

9- أسواق العرب.

10- الأنصاف في الرجال.

11- تسمية شيوخ مالك.

12- تواريخ أعمام ابن حزم وأبيه واخواته وبنيه وبناته.

13- اجازة لتلميذه شريح.

14- اجازة للحسين بن عبد الرحيم.

حـ- الطب والعلوم :

1- رسالة في الطب النبوي.

2- حد الطب.

3- لغة الحكيم.

4- اختصار كلام (جالينوس) في الأمراض الحادة.

5- شرح فصول بقراط.

6- مقالة في شفاء الضد بالضد.

7- مقالة في المحاكمة بين التمر والزبيب.

8- مقالة في النحل.

9- مسألة هل السواد لون أم لا.

ان المتأمل لهذا الانتاج الغزير لابن حزم يلاحظ أن اهتمام هذا المفكر قد شمل ميادين عديدة من الفلسفة وعلم الكلام إلى الفقه والتاريخ إلى السياسة والأدب إلى اللغة والشعر وحتى الطب والعلوم.

ثالثاً : دراسات وأبحاث كتبت حول ابن حزم وفكره :

كتبت حول ابن حزم وفكره كثير من الكتب والدراسات نذكر منها :

أ- في اللغة العربية :

1- ابن حزم الأندلسي ورسالته في المفاضلة بين الصحابة، سعيد الأفغاني، المكتبة الهاشمية، دمشق، 1940م.

2- ابن حزم حياته وعصره آراءه وفقهه، للشيخ محمد ابي زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1954م.

3- ابن حزم صورة أندلسية، د. طه الحاجري، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ.

4- ابن حزم الأندلسي، د. عبد الكريم خليفة، بيروت، بدون تاريخ.

5- ابن حزم، المفكر الظاهري الموسوعي، د. زكريا ابراهيم، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966م.

6- ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي، د. عبد الحليم عويس، القاهرة، 1979م.

7- ابن حزم الكبير، د. عمر فروخ، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، 1980م.

8- معجم فقه ابن حزم الظاهري، محمد المنتصر الكتاني، دمشق، 1966م.

9- المذهب الظاهري والمنطق عند ابن حزم، رسالة للحصول على الماجستير في التفسير من كلية التربية، جامعة الفاتح، مخطوطة 1983/ الأستاذ عبد القادر الفيتوري، رقم الايداع بمكتبة الكلية 52-250.

10- ابن حزم حياته وفلسفته، رسالة للحصول على الماجستير في التاريخ من جامعة القديس يوسف، بيروت، اعداد الأستاذ اسماعيل اليوسفي.

11- ظاهرية ابن حزم وتأثيرها في الفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، بقلم سالم يفوت، رسالة للحصول على درجة الدكتوراة من جامعة محمد الخامس بالرباط.

12- نقد ابن حزم للرواة في المحلى، ابراهيم محمد الصبحي، رسالة للحصول على الدكتوراة من كلية أصول الدين بالرياض، 1403 هـ.

13- ابن حزم ومنهجه في اثبات نبوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، رسالة للحصول على الماجستير من جامعة محمد بن سعود، الرياض، مقدمة من علي بن جابر بن يحيى بن مفرج.

14- ابن حزم وموقفه من الالاهيات، رسالة للحصول على الدكتوراة من جامعة أم القرى سنة 1985م. مقدمة من أحمد بن ناصر بن محمد الحمد.

15- ابن حزم رائد الفكر العلمي، عبد اللطيف شرارة، منشورات المكتب التجاري للطباعة، بيروت.

16- نظرات في اللغة لابن حزم، سعيد الأفغاني، دار الفكر، دمشق، 1940م.

17- ابن حزم بين الدين والفلسفة في كتاب الأخلاق، ناجي التكريتي، مقال بمجلة الحكمة، كلية التربية، جامعة الفاتح، العدد الثاني، أكتوبر 1977م.

18- شعر ابن حزم، محمد الهادي الطرابلسي، مجلة حوليات الجامعة التونسية، العدد التاسع، 1972م. تونس.

19- نوادر ابن حزم، دراسة لأبي عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، الرياض، 1983.

20- ابن حزم الفيلسوف الأندلسي الذي أرخ لملوك الطوائف، محمد عبد الله عنان، بحث بمجلة العربي، عدد 68 يوليو 1964م. ص 80.

21- مقدمة لجمهرة أنساب العرب لابن حزم، بقلم عبد السلام هارون، دار المعارف 1962م.

22- مقدمة كتاب حجة الوداع لابن حزم، بقلم ممدوح حقي، دار النهضة العربية، دمشق، 1959م.

23- دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة، د. الطاهر مكي، مكتبة وهبة، القاهرة، 1977م.

24- مقدمة كتاب نقط العروس لابن حزم، مقال بمجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، بقلم شوقي ضيف، المجلة 13، جـ 2، ديسمبر 1951م.
25- مقدمة كتاب جوامع السيرة لابن حزم، احسان عباس وناصر الدين الأسد، دار المعارف، مصر، 1956م.
26- مقدمة كتاب الرد على ابن التغرلة لابن حزم، تحقيق احسان عباس، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1959م.
27- مقدمة كتاب طوق الحمامة لابن حزم، بقلم ابراهيم الأبياري، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1959م.
28- مقدمة كتاب ملخص أبطال القياس لابن حزم، سعيد الأفغاني، مطبعة دمشق، 1379 هـ.
29- عرض لكتاب طوق الحمامة لابن حزم، بقلم يوسف الشاروني، مجلة المجلة، العدد 102، يوبية 1965م.
30- تاريخ الفكر الأندلسي، لانجيل بالنسية، ترجمة : حسين مؤنس، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، 1955م.
31- أخطاء المستشرقين حول كتاب الفصل، مقال بمجلة كلية الآداب، جامعة الخرطوم، العدد الأول، 1972م. بقلم د. عبد الرحمن حردلو.
32- ملامح الفكر التربوي عند ابن حزم، مقال بمجلة الفيصل، بقلم حسان محمد حسان، العدد 82-84، الرياض.
33- آراء من تراث الفكر الاسلامي "ابن حزم" ، الدار الكويتية، الكويت، 1966م.
34- مؤلفات ابن حزم المفقودة كلها، مقال بمجلة الفيصل السعودية، السنة الثالثة، العدد 26، بقلم ابي عبد الرحمن بن عقيل الظاهري.
35- ابن حزم خلال ألف عام، لابي عبد الرحمن بن عقيل، بيروت، 1982م.
36- تصنيف العلوم لدى ابن حزم، مقال للدكتور سالم يفوت، مجلة دراسات عربية، مارس 1983م.

37- ابن حزم ومنطق أرسطو، مقال بمجلة دراسات عربية، للدكتور سالم يفوت، فبراير 1983م.
38- مقارنة بين الفارابي وابن حزم، بقلم عمار الطالبي، ضمن كتاب نصوص فلسفية، باشراف عثمان أمين، القاهرة، 1976م.
39- تاريخ الأدب الأندلسي (عصر سيادة قرطبة) الدكتور احسان عباس، بيروت، 1969م.
40- رسالة ابن الربيب القروي ورد ابن حزم، مقال للدكتور جعفر ماجد، حوليات الجامعة التونسية، وعدد (13) 1976م.
41- ابن حزم الفقيه الذي عالج الحب في رسالته الشهيرة طوق الحمامة، محمد أبو زهرة، مجلة العربي، الكويت، أغسطس، 1963م.
42- مقارنة بين طوق الحمامة وكتاب المصون في سر الهوى المكنون لأبي اسحاق الحصري، للدكتور محمد بن سعد الشويعرة، مجلة الفيصل السعودية، السنة الأولى، العدد العاشر.
43- طوق الحمامة، لأبي عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، مجلة العربي، السنة الثالثة، ص 277، ص 713.
44- تأثير طوق الحمامة في الأدب العالمي، للدكتور الطاهر المكي، مجلة آفاق عربية، العدد الأول 1976م. بغداد.
45- طوق الحمامة ، تحقيق المستشرق د. ك. بتروف، ليدن، 1914م.
46- بين ابن حزم وابن خلدون، بقلم محمد محفوظ، مجلة الفكر التونسية، يناير 1963م.
47- ابن حزم الأندلسي مفكراً وناقداً، رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين، جامعة الأزهر، القاهرة، اعداد نصر محمد نصر.
48- ابن حزم الأصولي، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة، جامعة الأزهر، إعداد عبد الله بن عبد الله الزايد، سنة 1974م.

49- ابن حزم مؤرخاً، بقلم عبد الحليم عويس، رسالة دكتوراه، كلية دار العلـوم، جامعة القاهرة.

50- تحقيق كتاب الفصل والملل لابن حزم، رسالة دكتوراه من جامعة الأزهـر، اعداد محمد علي حماينة.

51- ابـن حـزم والقيمـة العلميـة لنقـده لليهوديـة والنصرانيـة، جامعـة الأزهـر، 1982م. اعداد ابراهيم محمد ابراهيم حربية. **

ب - باللغات الأجنبية :

- ابـن حـزم القرطبـي والنقـد التـاريخي للأديـان، بقلـم اسـين بلاسـيوس، مدريـد 1927-1932، وهو ترجمة لأجزاء الفصل الخمسة مع مقدمـة عـن حيـاة ابن حزم وفقهه بقلم المحقق.
- Aben Hazm de Cordoba y su historica critica de les ideas religiosas, par Miguel Asin Palasios, Madrid, 1927-32.
- دراسة ابن حزم للتوراة والانجيل، بقلم احمد الحردلو، كمبردج، 1968م.
- Al-Hardallo: Iben Hazm attidude to the Hebro & Bible, Cambridge, 1968.
- ابن حزم، بقلم ارنليديز، دائرة المعارف الاسلامية، النص الانجليزي، الطبعـة الجديدة، الجزء الثالث، ص 814.
- Ibn Hazm, A. Arnaldez, Encuclopedia de Islam, New edition, 111, p. 814.

**) اعتمد في ايراد هذه المجموعة من الدراسات التي كتبت عن ابن حزم وفكره على
(1) رسائل ابن حزم، تحقيق : احسان عباس، جـ 1، ص ، ص15،
(2) ابن حزم الكبير، د. عمر فروخ، ص 17.
(3) ابن حزم الأندلسي، زكريا ابراهيم، ص 268، ص 271.
(4) مجلة معهد المخطوطات العربية بالكويت، رقم 14/13، 27/16، 27/17، 29، 26/22.

- اللغة والالاهيات عند ابن حزم القرطبي، بقلم ارنليديز، باريس، 1956م.
- Arnaldes, R., Grammaire et Theologie chez Iben Hazm do COrdova, Paris, 1956.
- ابن حزم القرطبي أول مؤسس علم تاريخ الأديان، بقلم ميكل اسين بلاسيوس، مدريد، 1924م.
- EL Cordobes Aben Hazm, primero historiador de les ideas religiosas, par Miguel Asin Palacios, Madrid, 1924.

3- دراسات تناولت كتاب الأخلاق والسير.

- Los Caracteres y la Conducta: tratado de moral practica par Aben Hazm, par Miguel Asin Palacios, Madrid, 1916.
- الأخلاق والسير عند ابن حزم، بقلم اسين بلاسيوس، مدريد، 1916.
- Epiter Morale, par Nada Tomishe, Beyrout, 1961.
- الأخلاق، بقلم ناديا توميش، بيروت، 1961.

4- دراسات تناولت التفكير الديني عند ابن حزم :

- Turki, A.M.: Polemique entre Ibn Hazm et Bagie sur les principes de la loi Musulmane, Alger, 1943.
- المناظرات بين ابن حزم وأبي الوليد الباجي حول أصول الفقه الاسلامي، بقلم محمد تركي، الجزائر، 1973م. *(1)*.

---

1) اعتمدفي ايراد الدراسات الخاصة بابن حزم في اللغات الأجنبية على الفهارس الآتية
(1) رسائل ابن حزم، تحقيق : احسان عباس، جـ 1، ص ، ص15،
(2) ابن حزم الكبير، د. عمر فروخ، ص 17.
(3) ابن حزم الأندلسي، زكريا ابراهيم، ص 268، ص 271.
(4) مجلة معهد المخطوطات العربية بالكويت، رقم 14/13، 27/16، 27/17، 29، 26/22.

ثالثاً : آراؤه الفقهية والأصولية :

1- تعريف الفقه :

الفقه في اللغة عبارة عن العلم والفهم، يقال فلان يفقه الخير والشر أي يعلمه، وعند الأصوليين هو معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر،والندب،والكراهة،والاباحة، وهذه الأحكام متلقاة من الكتاب والسنة، وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة، فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها فقه *(1)*. وسيلة استخراج هذه الأحكام من أدلتها في الكتاب والسنة هو الاستنباط ويقصد بالاستنباط: تلك القواعد والقوانين التي يستعان بها على فهم الأحكام واستخراجها من النصوص الشرعية، فيعتبر ما يصح منها بصحة مثله وشبهه ونظيره ويلغى ما لا يصح*(2)*، وقد واجهت الفقهاء جملة من المسائل الخلافية في استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية، من هذه المسائل ما يتعلق بلغة النص واقتضآت ألفاظه ومعانيه واحتمالاته للتأويلات الكثيرة، ومنها ما يتعلق بالسنة ذاتها، فالسنة مختلفة الطرق في الثبوت، ومنها ما يتعلق بالوقائع المتجددة، وهذه الوقائع لم ترد في النصوص فتحتاج إلى التمثيل عليها بنصوص مشابهه*(1)*.

---

1) دائرة المعارف الاسلامية، الطبعة الجديدة، جـ 3، ص 814.

2) أصول التشريع الاسلامي، زكي شعبان، ص 293. أعلام الموقعين، لابن القيم الجوزية، جـ 1، ص 224.

3) يرى البعض أن أسباب الخلاف تتعلق أساساً في إثبات نصوص السنة، ثم اختلافهم فيما يفهم من نصوص القرآن الكريم والسنة، ثم اختلافهم فيما لا نص فيه، مما بني على الاجماع والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة والاستصحاب والعرف. أنظر حول أسباب الخلاف: مناهج التشريع الاسلامي، د. محمد بلتاجي، ص 26. الانصاف في الأسباب التي أوجبت الخلاف بين المسلمين في آرائهم، للسيد البطليوسي. بداية المجتهد، لابن رشد، ص 8. مقدمة ابن خلدون، ص 372. ظهر الاسلام، احمد أمين جـ 3، ص52.

وصحيح أن هذه المسائل لم تكن مطروحة من قبل -أي في عصر الصحابة والتابعين- لأسباب منها أن النبي صلى الله عليه وسلم بين لأصحابه معاني القرآن كما بين لهم ألفاظه، قال تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم) *(1)*، ثم أن الأحكام في زمنه صلى الله عليه وسلم كانت تؤخذ عنه بما يوحى إليه من القرآن الكريم، وما يبينه عليه الصلاة والسلام بقوله أو فعله أو تقريره من غير احتياج إلى استعمال أصول وقواعد في ذلك. ولهذا كان النزاع والاختلاف في المسائل الفقهية بين الصحابة رضوان الله عليهم قليلاً، وهو وإن كان في التابعين أكثر منه في عصر الصحابة فهو قليل بالنسبة إلى من بعدهم *(2)*.

فلما انقضى ذلك العصر حدثت أمور عديدة لم تكن موجودة من قبل، منها اتساع رقعة الدولة الاسلامية، واختلاط العرب بغيرهم من الأمم، فضعفت اللغة العربية، ولم تعد على السليقة كما كانت، ومنها كثرة الوقائع والحوادث التي عرضت للمسلمين، فاحتيج إلى الاستنباط لايجاد حلول لها من النصوص تارة واستعمال الرأي تارة أخرى، ومنها ذهاب الأمية من العرب وأخذهم بأسباب البحث والنظر، فكثر لذلك المجتهدون على اختلاف مناهجهم وطرقهم، فانقسم الفقه إلى طريقتين : طريقة أهل العراق ومقدم جماعتهم ابو حنيفة، وقد أخذوا بالرأي والقياس، فسُموا بأهل الرأي، وطريقة أهل الحجاز ومقدم جماعتهم مالك ابن أنس، وهم وإن سموا بأهل الحديث إلا أنهم لم يغفلوا الرأي والقياس، وأنكر الرأي والقياس طائفة من العلماء، وأبطلوا العمل به وهم الظاهرية *(3)*، فمن هم الظاهريون ؟ .

---

1) النحل، الآية 44.

2) أنظر : مقدمة في أصول التفسير، لابن تيمية، ص 10. وأصول التشريع الاسلامي، زكي شعبان، ص 15-16.

3) المقدمة، لابن خلدون، ص 372-373.

2- نشأة المذهب الظاهري :

ترجع أصول المذهب الظاهري في الفقه إلى الامام داود بن علي الأصفهاني المتوفي سنة (270 هـ)، إذ أنه أول من استعمل قول الظاهر، وأخذ بالكتاب والسنة وألغى ما سوى ذلك من الرأي والقياس *(1)*، وقد طورت هذه الآراء فيما بعد على يد الامام الثاني لهذا المذهب وهو أبو محمد علي بن سعيد بن حزم الظاهري، فإليه يرجع الفضل في ذيوع هذا المذهب ونشره بين الناس، وقد ألف فيه جملة من المؤلفات من أهمها كتابي الأحكام في أصول الأحكام، والمحلى *(2)*.

غير أننا نجد بواكير القول بالظاهر في فترة زمنية أسبق، وبالتحديد عند معتزلة البصرة، خاصة عند ابراهيم بن سيار النظام المتوفي سنة (230 هـ)، حيث شكك في الاجماع ونفى القياس في مواجهة مدرسة الرأي والقياس التي أنشأها في الكوفة الامام أبي حنيفة المتوفي سنة (150 هـ) *(3)*، فظهور هذا المذهب إذاً كان رد فعل طبيعي ضد الرأي والقياس على النحو الذي نراه باضطراد في تأريخ العلم، فالاكثار من استعمال الدليل العقلي والأخذ بالرأي، يقابله عادة التمسك بحرفية النص والمغالاة فيه *(4)*.

وثمة سبب آخر،وهو ظاهرة تعدد المذاهب واختلافها، وكل يدعي صواب رأيه فيما أخذ به، فكان الرجوع إلى النص بمثابة الرجوع إلى الأصل الذي لا خلاف عليه، وإلى هذا المعنى أشار ابراهيم بن سيار النظام في حكاية نقلها عنه

---

1) الفهرست، لابن النديم، ص 303. تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، جـ 8، ص 374. الملل والنحل للشهرستاني، جـ 3، ص 45.

2) تاريخ المذاهب الاسلامية، محمد ابو زهرة، جـ 3، ص 361. ابن حزم الاندلسي، سعيد الأفغاني، ص 69.

3) الفرق بين الفرق، البغدادي، ص 129.

4) ابن حزم صورة أندلسية، طه الحاجري، ص 120.

الجاحظ ومفادها (أن الصحابة لو لزموا العمل بما أمروا به، ولم يتكلفوا ما تكلفوا القول فيه من أعمال الرأي والقياس لم يقع بينهم التهارج والخلاف، ولم يسفكوا الدماء، لكن لما عدلوا عما كلفوا وتخيروا وتأمروا وتكلفوا القول بالرأي، جعلوا للخلاف طريقاً وتورطوا فيما كان بينهم من القتل والقتال) *(1)*.

كذلك كان الأخذ بالظاهر رداً عنيفاً على انتشار الحركات الباطنية السياسية منها والدينية، وكانت هذه الحركات تنادي بالتأويل، وأن للنص ظاهراً وباطناً فراحوا يؤولون النصوص بما يلائم أهدافهم تلك، وقد كان الفقيه ابو بكر بن العربي محقاً في رأيه بُعَيد عودته من رحلته المشرقية حيث قال (كان أول بدعة لقيتها القول بالباطن،فلما عدت وجدت القول بالظاهر قد ملأ المغرب)*(2)*.

لهذه الأسباب وغيرها برزت المدرسة الظاهرية في الفقه في محاولة منها للعودة بالدين إلى نقائه، وبالعقيدة إلى صفائها حسب رأيهم، ولا يتأتى ذلك إلا بالعودة إلى الأصول، كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وفي ذلك يقول ابن حزم (دين الاسلام اللازم لكل أحد لا يؤخذ إلا من القرآن أو ما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم)*(3)*.

3- انتقال هذا المذهب إلى الأندلس واعتناق ابن حزم له:

قلنا أن أول من أخذ القول بالظاهر هو داود بن على الأصفهاني، وكان من أهل بغداد توفي سنة (270هـ)، وتبعه في إمامة هذا المذهب من بعده ابنه محمدا المتوفي سنة (297 هـ)، وكان شاعراً أديباً محباً عاشقاً، وهو مؤلف كتاب "الزهرة" وهذا الكتاب عبارة عن ديوان شعر في العشق وأحواله، وله أيضاً كتب في الفقه.

---

1) المستصفى، للغزالي، جـ 2، ص 246.
2) العواصم من القواسم، ابو بكر بن العربي، جـ 2، ص 136.
3) المحلى، لابن حزم، جـ 1، ص 50.

أما عن انتقال هذا المذهب إلى الأندلس فيذكر ابن حزم في رسالته حول فضل الأندلس البارزين من علماء المذهب الذين تتلمذوا على فقهاء المشرق حيث يقول (وإذا نعتنا عبد الله بن قاسم بن هلال، ومنذر بن سعيد لم نجارى بهما إلا أبي الحسن ابن المغلس، والخلال، والديباجي، ورويم بن احمد، وقد شرّكهم عبد الله في ابي داود وصحبته) *(1)*، فأما قاسم بن هلال بن أصبغ البياتي فهو قرطبي : كان بصيراً بالحديث وأخبار الرجال واللغة والشعر، سمع بقرطبة من بقى بن مخلد وابن وضاح وغيرهم من المحدثين، ثم رحل إلى المشرق سنة أربع وتسعين ومائتين، فسمع بالقيروان ومصر ومكة ودخل بغداد ولقي داود بن علي وأخذ عنه كتبه كلها، وأدخلها إلى الأندلس. أهم مصنفاته كتاب في الحديث صنفه على غرار السنن لأبي داود بن علي، وكتاب غرائب حديث مالك ابن أنس.

ولما حج قاضي الجماعة منذر بن سعيد البلوطي الأندلسي سنة (308 هـ) اتصل فيما يبدو بنفر من أتباع المذهب الظاهري فمال إليهم، جاء في نفح الطيب (وغلب عليه التفقه بمذهب سليمان داود بن علي الأصفهاني المعروف بالظاهري، فكان منذر يؤثر مذهبه ويجمع كتبه ويحتج بمقالته، ويأخذ به في نفسه وذويه، فإذا جلس للحكومة (القضاء) قضى بمذهب الامام مالك وأصحابه وهو الذي عليه العمل بالأندلس) *(3)*. وكانت وفاة منذر بن سعيد البلوطي سنة (355هـ).

ثم جاء من بعد منذر شيوخ تخصصوا في دراسة هذا المذهب، كان منهم مسعود بن سليمان بن مفلت الشنتريني الملقب بأبي الخيار اللغوي،

---

1) رسالة في فضل الأندلس، لابن حزم، ضمن رسائل ابن حزم، جـ 2، ص 187.

2) رسائل ابن حزم، جـ 2، ص 187.

3) نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، المقري التلمسانى، جـ 2، ص 21.

المتوفى سنة (426هـ) والذي تتلمذ عليه ابن حزم وأخذ عنه الفقه الظاهري)(1).

رابعاً : استدلال ابن حزم على مذهبه :

ساق ابن حزم جملة من الأدلة التي تؤيد مذهبه في الأخذ بظاهر النص واستنباط الأحكام من أصولها الثابتة في الكتاب والسنة دون غيرها، وإنكار التقليد ورفض الرأي والقياس، والدعوة إلى الاجتهاد شريطة أن يكون هذا الاجتهاد منصباً على استخراج الأحكام من النصوص ذاتها، وفي ذلك يقول : (أقسام الأصول التي لا يعرف شيء من الشريعة إلا منها أربعة، وهي نص القرآن الكريم، ونص كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإجماع جميع علماء الأمة أو دليل منها لا يقبل إلا وجهاً واحداً *(2)*، وتفصيل ذلك كما يلي :

أولاً : الأخذ بظاهر النص :

النص عند ابن حزم هو اللفظ الوارد في القرآن الكريم، والسنة النبوية الموثوقة *(3)*، أي أن النص هو الكلام أو اللغة التي خاطبنا الله بها والتي بها نتخاطب ونتفاهم، حيث يرى ابن حزم والظاهريون عموماً أن اللغة التي خاطبنا الله بها والتي بها نتخاطب ونتفاهم، توقيف منه عز وجل، ومعنى التوقيف هو أن الواضع اللغة هو الله عز وجل، ووضعه لها متلقى لنا من مصدرين إما عن طريق الوحي، أو بأن يخلق الله تعالى الأصوات والحروف ويسمعها لواحد أو أكثر، ويخلق له أو لهم العلم الضروري بأنها قصدت للدلالة على المعاني،

---

1) ابن حزم الكبير، عمر فروخ، ص 34-35. ابن حزم حياته وعصره، محمد ابو زهرة، ص 300-301.

2) الأحكام، لابن حزم، جـ 1، ص 71.

3) نفس المصدر، ص 42.

في مثل قوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها) *(1)*، فنص تعالى نصاً جلياً بأنه علق كل مسمى إسماً مخصوصاً به، فالعلاقة بين اللفظ ومعناه عند الظاهريين علاقة طبيعية، ولو لم يكن ذلك كذلك لما كان اختصاص ذلك اللفظ بذلك المعنى دون غيره *(2)*.

اللغة بهذا المعنى الذي عناه الظاهريون ليست اصطلاحاً، ولا تواضعاً من الناس واتفاقاً بينهم وإنما هي توقيف من الله عز وجل، فالله هو الخالق للغة وأهلها، وهو أملك بتصرفها وايقاع أسمائها على ما يشاء. غرض الظاهريون من هذا القول بيان أن النصوص الواردة من الله تعالى عن طريق الوحي إلى رسوله صلى الله عليه وسلم، وهي القرآن الكريم والسنة النبوية الموثوقة توقيف منه الله عز وجل، وما دامت هذه النصوص توقيفاً منه تعالى فلا يحل لأحد صرف ألفاظها المبينة في اللغة التي خاطبنا الله بها إلى معنى آخر لم توضع له (فالآيات كلها حق على ظاهرها لا يحل صرفها عنه)*(3)*.

وقد ذم القرآن قوماً حملوا القرآن على غير ظاهره فقال تعالى (يحرفون الكلم عن مواضعه) (4)، وكذلك الحال بالنسبة إلى السنة النبوية الموثوقة، فإن ابن حزم يرى (أن لغة النبي صلى الله عليه وسلم التي خاطبنا بها لا يحل أن يتعدى بألفاظها عن موضوعاتها إلى ما سواه أصلاً).

لهذه الأسباب رفض الظاهريون التأويل، ومعنى التأويل هو صرف الآية عن معناها الظاهر في اللفظ إلى معنى يحتمله (5)،

---

1) البقرة، الآية 29.

2) أنظر الأحكام لابن حزم، جـ 1، ص 29. جـ 3، ص 42. الأحكام للامدي، جـ 1، ص 104-105. المصتصفى، للغزالي، جـ 1، ص 319.

3) الفصل، لابن حزم، جـ 3، ص 125.

4) المائدة ، الآية 13.

5) التعريفات ، للجرجاني، ص .

وبرفضهم للتأويل رفضوا الرأي بأنواعه، فلم يـأخذوا بالقيـاس، ولا بالاستحسـان، ولا بالمصالح المرسلة، ولا بالذرائع، بل أخذوا بظاهر النصوص وحدها، وإذا لـم يكن هناك نص أخذوا بحكم الاستصحاب *(1)*، الذي هو الاباحـة الأصليـة الثابتـة لقوله تعالى (هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً) *(2)*.

وقد جر أخذ ابن حـزم بظـاهر النصـوص وحدهـا دون رأي أو قيـاس إلـى قوله بغرائب منها :

1- يرى ابن حزم أن سوأر الكلب غير طاهر لورود النص بذلـك،علـى حيـن أن سوأر الخنزير طاهر يصح شربه والوضوء منه لعدم ورود النص بذلك.

2- يقرر ابن حزم أن بول ألآدمي ينجـس المـاء الراكـد، ولكـن بـول الخـنزير لا ينجسه، لأن النص لم يرد إلا في بول ألآدمي *(3)*.

ثانياً : في استنباط الأحكام :

إذا كان الظاهريون قد أخذوا بظاهر النصـوص كمـا بينـا ورفضـوا الـرأي والقياس والتعليل، فما هي الوسيلة التي اتبعوها في استنباط الأحكام الشرعية مـن أدلتها في الكتاب والسنة ؟

التجـأ ابـن حـزم والظـاهريون فـي اسـتنباط الأحكـام الشـرعية مـن الكتـاب والسنة إلى الاستدلال الفقهي، أو مـا سـموه هـم بـالدليل، وأول إشـارة إلـى الدليـل نجدها عند الخطيب البغدادي حيث ينقل عن إمامهم داود بن علي الأصفهاني (أنه أول من أظهر انتحال الظاهر ونفى القياس في الأحكام قولاً، واضطـر إليـه فعـلاً وسماه الدليل) *(4)*. فما هو الدليل وما المقصود به ؟

---

1) تاريخ المذاهب الاسلامية، محمد ابو زهرة، جـ 2، ص 353.

2) البقرة ، الآية 29.

3) انظر المحلى، لابن حزم، جـ 1، ص 69. الأحكام لابن حزم، جـ 1، ص 59.

4) تاريخ بغداد ، للخطيب البغدادي، جـ 8، ص 374.

الدليل في اللغة هو المرشد وما به الارشاد،وفي الاصطلاح هو الذي يحصل من العلم به العلم بشيء آخر *(1)*، والدليل هو باب من أبواب الاستدلال الفقهي كما قدمنا، ومن أمثلته أن تذكر مقدمتان من النص، ولا يصرح بالنتيجة، مثال ذلك:كل مسكر خمر وكل خمر حرام فكل مسكر حرام، فالنص لم يصرح بالنتيجة،ولكنها عرفت من دلالة اللفظ الوارد في النص،يقول ابن حزم (ظن قوم بجهلهم أن قولنا بالدليل خروج منا عن النص والاجماع، وظن آخرون أن القياس والدليل واحد، فأخطأوا في ظنهم أفحش خطأ) *(2)*.ولكن على الرغم مما يراه ابن حزم فإن الدليل هو نوع من أنواع القياس الاضماري كما يقول المناطقة *(3)*.

ثالثاً : الاجماع :

الاجماع هو ثالث أصول التشريع الاسلامي بعد الكتاب والسنة ، ومعنى الاجماع في اللغة هو الاتفاق، فمن أزمع وصمم على امضاء أمر يقال عليه أجمع، والجماعة إذا اتفقوا يقال عليهم أجمعوا *(4)*، وعند أكثر الأصوليين، الاجماع هو اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر من العصور على حكم واقعة من الوقائع *(5)*، أما عند ابن حزم فالاجماع هو ما يتفق أن جميع الصحابة رضي الله عنهم قالوا به،ودانوا به عن نبيهم صلى الله عليه وسلم *(6)*، فالخلاف بين الجمهور وأهل الظاهر يتعلق أساساً في اطلاق الاجماع على كل العصور أو تقييده بإجماع الصحابة فقط،

---

1) التعريفات، للجرجاني، ص 109.
2) الأحكام ، لابن حزم، جـ 5، ص 105.
3) تاريخ المذاهب الاسلامية، محمد ابو زهرة، جـ 2، ص 355.
4) المستصفى، للغزالي، جـ 1، ص 173.
5) الأحكام، للآمدي، جـ 1، ص 281.
6) الأحكام، لابن حزم، جـ 1، ص 47.

حجة ابن حزم والظاهريون في تقييد الاجماع باجماع الصحابة رضوان الله عليهم ترجع للأسباب التالية :

1- إن الصحابة رضوان الله عليهم شهدوا التوقيف عن رسول لله صلى الله عليه وسلم، إذ في رأي أهل الظاهر أنه لا إجماع إلا عن نص وتوقيف.

2- إنهم -أي الصحابة- كانوا جميع المؤمنين في ذلك الوقت، لا مؤمن على الدنيا سواهم، وبالتالي فإنه يمكن حصرهم والاحاطة برأيهم، أما كل عصر بعدهم، فإنما هم بعض المؤمنين لا كلهم، وليس إجماع بعض المؤمنين إجماعاً، إنما الإجماع إجماع جميعهم *(1)*.

3- أنه لا سبيل إلى إجماع أهل عصر ما على خلاف نص ثابت -أي برأي أو قياس- لأن خلاف النص باطل، ولا يجوز إجماع الأمة على باطل *(2)*، وخلاف النص في رأي ابن حزم لا يخلو من أربعة وجوه : إما تحريم شيء مات الرسول ولم يحرمه أو على تحليل شيء مات الرسول وقد حرمه، أو إيجاب فرض مات الرسول ولم يوجبه، أو على إسقاط فرض مات الرسول وقد أوجبه *(3)*، استند ابن حزم في تقييد الاجماع باجماع الصحابة رضوان الله عليهم على الآية الكريمة في قوله تعالى (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) *(4)*، فقوله تعالى أطيعوا الله فهو أصل وهو القرآن الكريم، وقوله تعالى وأطيعوا الرسول فهذا ثاني، وقوله تعالى وأولى الأمر منكم وهذا ثالث، وهو الاجماع المنقول إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، أي الاجماع المبني على النص والتوقيف، كإجماع الصحابة على الصلوات الخمس،

---

1) الأحكام، لابن حزم، جـ 4، ص 147.
2) نفس المصدر، ص 156.
3) نفس المصدر، ص 156.
4) النساء، الآية 59.

وعدد ركوعها وسجودها، وصوم رمضان والحج، وسائر الشرائع التي تيقنت مثل هذا اليقين *(1)*.

رابعاً : الاستصحاب :

إذا كان الظاهريون قد تركوا الرأي والقياس، وتمسكوا بظاهر النصوص وحدها، فما الذي اعتمدوا عليه فيما لا نص فيه ؟

اعتمد ابن حزم والظاهريون فيما لا نص فيه على مبدأ الإباحة الأصلية في مثل قوله تعالى (هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً) *(2)*، وسموه بالاستصحاب، ومعنى الاستصحاب بقاء الحكم المبني على الأصل حتى يوجد دليل من النصوص بغيره، لهذه الأسباب فإن الظاهريين رأوا إباحة الأشياء كلها إلا ما جاء به التحريم ثابتاً من النص، فالأصل في المأكول الحل حتى يقوم الدليل على تحريمه، والأصل في البيوع الحل حتى يقوم الدليل على تحريمها، والأصل في الثياب والبسط والأرض الطهارة حتى يقوم الدليل على غير ذلك.

والسبب في ذلك أن الشريعة في رأيهم تنقسم إلى ثلاثة أقسام لا رابع لها وهي فرض لا بد من اعتقاده والعمل به، وحرام لا بد من اجتنابه قولاً وعملاًوحلال مباح فعله ومباح تركه، وعلى ذلك فما لم يرد تحريمه ولا تحليله في النص فهو مباح إلى أن يقوم الدليل على غير ذلك *(3)*.

---

1) المحلى ، لابن حزم، جـ 1، ص 54.

2) البقرة ، الآية 29.

3) أنظر : الأحكام لابن حزم، جـ 1، ص 59. تاريخ المذاهب الاسلامية/ محمد ابو زهرة، جـ 1، ص 411. مناهج التشريع الاسلامي، د. محمد بلتاجي، جـ 2، ص794، ص 795، ص 868.

5- رأيه في القياس :

القياس في اللغة عبارة عن التقدير، يقال قست الأرض بالقصبة، وقست الثوب بالذراع، أي قدرته بذلك *(1، 2)*، وعند الأصوليين هو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما *(3)*، وعند ابن حزم فالقياس هو الحكم في شيء ما بحكم لم يأت به نص، وهو باطل عنده، وقد رفض ابن حزم القياس واعتبره باطلاً للأسباب التالية :

أ- إن الله تعالى لما أنزل الشرائع نص على الأحكام، فما أمر به فهو واجب وما نهى عنه فهو حرام، وما لم يأمر به ولا نهى عنه فهو مباح، وإذا كانت الأحكام في رأي ابن حزم منصوصاً عليها كلها فلا حاجة إذاً للقياس *(4)*.

ب- إن الذين يأخذون بالقياس، ويعتبرونه أصلاً من أصول التشريع يبنون كلامهم على أن الشريعة ليس فيها نص على كل أمر، وهذا مخالف لقوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم) *(5)*، وقوله (ما فرطنا في الكتاب من شيء) *(6)*، فصح أن النص قد اكتمل واستوفى جميع الدين، فإذا كان ذلك كذلك، فلا حاجة بأحد إلى قياس ولا إلى رأيه أو رأي غيره *(7)*.

---

1) ، 2) في القول بأن القياس هو حمل معلوم على معلوم أجمع وأمنع وأبعد عن الفساد لأن القياس يستدعي المقايسة، وذلك لا يكون إلا بين شيئين ولولا ذلك لكان إثبات الحكم أو نفيه في الفرع غير مستفاد من القياس، أو كان معللاً بعلة غير معتبرة فيكون لمجرد الرأي والتحكم.

3) الأحكام، للآمدي، جـ 1، ص 261-262.

4) الأحكام، لابن حزم، جـ 8، ص 2.

5) المائدة، الآية 3.

6) الأنعام، الآية 38.

7) المحلى ، لابن حزم، جـ 1، ص 56.

جـ- إنه قد وردت نصوص كثيرة في إبطال القياس ، قال تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) ، والمعنى ليس للمؤمنين أن يشرعوا ما لم يأت به الله ورسوله، والقياس في رأي ابن حزم من هذا الباب قال تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) *(1)*، وما دام الأمر كذلك فلا قياس لأن مؤدى القياس أن يكون سبحانه وتعالى قد فرط في شيء من الشريعة ولم يبينه في الكتاب، وهذا محال لقوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم) *(2)*، فصح أن الشريعة قد اكتملت فلا حاجة إذاً للقياس *(3)*.

د- إن الأساس في القياس هو العلة *(4)* المشتركة بين الأصل والفرع الذي أوجب التساوي في الحكم، وهذه العلة المشتركة في رأي ابن حزم لا بد من دليل عليها، فإن كان هذا الدليل هو النص، فلا حاجة إذاً للقياس، وإن كانت العلة غير منصوص عليها ، فمن أي طريق تُعرف ؟ وترك الأمر من غير دليل يعرف العلة ينتهي إلى أحد أمرين إما أن القياس ليس أصلاً معتبراً، وإما أنه أصل عند الله معتبر ولكن أصل لا بيان له،

---

1) الأنعام، الآية 38.

2) المائدة، الآية 3.

3) أنظر : الأحكام ، لابن حزم، جـ 8، ص 9. أصول الفقه الاسلامي، محمد ابو زهرة، ص 226.

4) يرفض ابن حزم مبدأ العلة في الشرائع، فلا علة أصلاً لأوامره ونواهيه، والادعاء بمعرفة علل النصوص الشرعية فيه تحكم على الذات الالاهية بمعرفة أغراضها ومقاصدها. والشيء الثاني هو أن هذا النوع من القياس في رأي ابن حزم يعتمد على التخمين والظن، إذ بالامكان تخريج أكثر من علة لحكم واحد، وهذا سبب تباين الفقهاء واختلافهم في الأحكام المبنية على القياس.

وذلك يؤدي إلى التلبيس، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فلم يبقى إلا نفي القياس*(1)*.

هـ- إنه لو كان القياس حجة لما تعارضت الأقيسة، وناقض بعضها بعضاً، ومن المحال أن يكون الشيء وضده من التحليل والتحريم حقاً معاً، فإذا اختلفت الأقيسة فيلزم أن يكون الشيء وضده صواباً، أو أن يكون المصيب واحداً، وهذا هو القول الصواب، ولكن ليس أحد القياسين بأولى من الآخر *(2)*، وإذا لم يوجد دليل على تصحيح الصحيح من القياس من الباطل منه، فقد بطل كله وصار دعوة بلا برهان*(3)*.

والخلاصة هي أن الأدلة التي ساقها ابن حزم في نفي القياس تتلخص في أمرين الأول أن نصوص الدين الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية قد أتت بكل الأحكام، والثاني أن القياس زيادة على النصوص بعمل الانسان،

---

1) المذهب الظاهري والمنطق عند ابن حزم، عبد القادر الفيتوري، رسالة ماجستير محفوظة بمكتبة كلية التربية، ص 107. الأحكام ، لابن حزم، جـ 8، ص 8-9. أصول الفقه، لأبي زهرة، ص 219.

2) يرى ابن حزم أن ذلك ممكن الوقوع خاصة في قياس الشبه، فقد تتساوى في بعض الأحيان الصفات التي توجب التحريم والصفات التي توجب التحليل بين الأشياء فيصبح السؤال بأيهما نأخذ ؟ يقول ابن حزم ماذا تصنعون إذا تساوت عندكم صفات التحريم وصفات التحليل ؟ فإن قالوا نغلب التحريم احتياطاً قلنا لهم ولِمَ لَمْ تغلبوا التحليل تيسيراً؟ لقوله تعالى (يريد الله بكم اليسر)، وإن قالوا نغلب التحليل قيل لهم وهلا غلبتم التحريم لقوله تعالى (وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم) فظهر بطلان قولهم وفساده بالجملة فليس تغليب أحد الوجهين بأولى من الآخر. الأحكام لابن حزم، جـ 3، ص 202.

3) أنظر : المحلى ، لابن حزم، جـ 1، ص 56. أعلام الموقعين، لابن القيم، جـ 1، ص 260-261.

وبتفحص هذه الأدلة يتبين أن قول ابن حزم باكتمال النصوص هو موضع تسليم عند الجمهور، فالجمهور شأنهم شأن الظاهريون يقطعون بأن النصوص قد أتت بكل الأحكام ولم تترك شيئاً بغير بيان، سواء بالعبارة أو بالاشارة،بيد أن الظاهريون يقصرون البيان على العبارة وحدها ولا يتجاوزونها، والجمهور يوسعون معنى الدلالة فيقولون أن الدلالة على الأحكام بألفاظها وبالدلائل العامة التي تبينها مقاصد الشريعة في جملة نصوصها وعامة أحوالها، أما قول ابن حزم والظاهريون عموماً بأن القياس زيادة على النصوص بعمل الانسان فمردود عليه إذ ما يقوم به القياس في الحقيقة يعتمد على النص كما بينا *(1)*.

5- رأيه في التقليد :

عرف الأصوليون التقليد بأنه العمل برأي الغير من غير حجة ملزمة *(2)*، وعند ابن حزم فالتقليد يعني اعتقاد شيء لأن فلاناً قاله ممن لم يقم على صحة قوله برهان،أما اتباع ما أمر الله به فليس تقليداً بل هو طاعة حق لله تعالى*(3)*.

رفض ابن حزم للتقليد مستنداً على رفض الظاهريون للرأي والقياس، فإذا كان مذهب الظاهريون يقوم على الأخذ بالكتاب والسنة دون سواهما، كان التقليد من وجهة نظرهم باطلاً، لأنه لا يعدو أن يكون أخذاً برأي المقلد في مقابل النص، لذا فإنه يتعين على كل أحد الاجتهاد حسب طاقته شريطة أن ينصبّ هذا الاجتهاد على النصوص ذاتها، يقول ابن حزم (وعلى كل أحد حق الاجتهاد حسب طاقته لأن من قلد عالماً أو جماعة علماء لم يطع الله عز وجل ولا رسوله لقوله تعالى (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم)،

---

1) أنظر : أصول الفقه الاسلامي، محمد ابو زهرة، ص 266-267.
2) المستصفى، للغزالي، جـ 2، ص 305.
3) الأحكام ، لابن حزم، جـ 1، ص 41.

أما بالنسبة لأولى الأمر فإن الله لم يأمر بطاعة بعض أولى الأمر دون بعض) *(1)*. ويعني ابن حزم بذلك أن الله لم يأمر بتقليد هذا المجتهد أو اتباع ذلك المذهب، بل أمرنا باتباع ما أنزله الله سبحانه وتعالى على رسوله صلى الله عليه وسلم ، ويعترض ابن حزم على الأدلة التي ساقها أنصار التقليد مثل قوله تعالى (ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم) *(2)*، وقوله تعالى (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)*(3)*، بأن الله لم يأمر من النافر للتفقه في الدين رأيه، ولا أن يطاع أهل الذكر في رأيهم، وإنما أمر الله تعالى أن يسأل أهل الذكر عما يعلمونه في الذكر الوارد من عند الله تعالى فقط، والمجتهد المخطىء عند ابن حزم أفضل عند الله من المقلد المصيب *(4)*.

---

1) المحلى، لابن حزم، جـ 1، ص 66.
2) التوبة، الآية 122.
3) النحل، الآية 43.
4) المحلى، لابن حزم، جـ 1، ص 66-67.

الباب الرابع

منهج ابن حزم في التأريخ للأديان
من خلال كتاب الفصل

أولاً : التعريف بكتاب الفصل.

ثانياً : المنهج الجدلي الذي استخدمه ابن حزم.

ثالثاً : الأديان المخالفة لدين الاسلام.

رابعاً : استخدام ابن حزم لمنهج النقد التاريخي
في دراسة التوراة والاناجيل.

أولاً : التعريف بكتاب الفصل :

كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، هو كتاب في الأديان والعقائد والفرق، تحدث فيه مؤلفه عن الملل والنحل الاسلامية وغير الاسلامية، وناقشها من وجهة نظر اسلامية، كما تحدث في الكتاب عن قضايا أخرى متعددة تتعلق بالفلسفة وعلم الكلام، وقد ناقش ابن حزم في هذا الكتاب أقوال الجماعات المختلفة، وسجل بذلك معظم مقالات أهل الملل والنحل المعروفة في عصره.

لقد تحدث المؤلف عن السوفسطائيين، والدهريين، والنصارى، وفرقهم واختلافاتهم، وعن أناجيلهم، والاختلاف الموجود فيها، وعن الحواريين، كما تحدث عن اليهود والمتناقضات الظاهرة في التوراة، وعن السامرة، وعن بطلان كثير من دعاوى اليهود، كما تحدث المؤلف عن الأنبياء والملائكة، والبعث والنشور، وتحدث عن الفرق الاسلامية المختلفة من مرجئة، وشيعة، وخوارج، ومعتزلة، وأشاعرة، كما تناول أموراً أخرى تتصل بالتوحيد، والصفات الالهية مثل السمع والبصر، والوجه، واليدين، واللسان، والسخط، والرضا، والقضاء والقدر، والكفر، والفسق والطاعات، والمعاصي، والمعارف، وتكافيء الأدلة، وكروية الأرض، والامامة، كل ذلك في منطق جدلي يمتلك المؤلف ناصيته، وفي قدرة على مناقشة الآراء ووجهات النظر المختلفة لجميع أصحاب هذه الأديان والمعتقدات.

اعتمد ابن حزم في هذه الدراسة على أسس محددة تجعل من العقل، وما شهدت به الحواس الفيصل في الحكم على الآراء والمعتقدات، كما جعل من الوحدانية، والنبوة، والاقرار بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ضابطاً لدراسته للملل والأهواء، كذلك اعتمد ابن حزم في دراسته لهذه الأديان على تحديد الفرق الكبيرة والحديث عنها، ومناقشة آرائها، مضمناً آراء الفرق المتفرعة عنها تحت الفرقة التي توافقها في الرأي والمذهب، وجعل لهذا التحديد ضوابط تسهل فرز الفرق وتميزها، فالفرق التي تقول بأن العالم قديم وليس له مدبر، يجعلها فرقة

واحدة مهما تباينت آراؤها، والفرق التي تقر بأن العالم قديم وأن المدبر قديم أيضاً يجعلها تحت قسم واحد وهكذا يقول ابن حزم (الفرق المخالفة لدين الاسلام ستة ثم تفترق كل فرقة من هذه الفرق الستة على فرق)*(1)*.

كذلك يلجأ ابن حزم إلى بعض الافتراضات التي تتضمن بعض الأقوال التي لا يعلم أن أحداً قال بها، إلا أنه لا يؤمن من أن يقول بها قائل من المخالفين عند تضييق الحجاج عليه مثل القول بأن العالم محدث ولا محدث له له فلا بد من إثبات المحدث بعد إثبات الحدوث *(2)*. أما منطق ابن حزم في الحديث عن هذه الفرق، فيقوم على ايراد مقالاتهم وحججهم يعرضها مسألة مسألة يبسط فيها القول من وجهة نظر أصحابها ثم يناقشها ويرد عليها *(3)*.

دواعي تأليف الكتاب :

والآن علينا أن نتساءل عن الأسباب التي حدت بابن حزم إلى تأليف كتاب في نقد المعتقدات والملل والنحل ؟

الواقع أن ثمة أسباب عديدة لذلك بعضها أوردها المؤلف في ثنايا كتابه والبعض الآخر يمكن معرفتها من خلال الواقع الاجتماعي والعصر الذي عاش فيه المؤلف.

أول هذه الأسباب في اعتقادنا هو ذلك الاضمحلال السياسي والاجتماعي الذي شهده المجتمع الاسلامي في الأندلس بعيد سقوط الدولة الأموية سنة (422هـ)، وظهور ما يسمى بملوك الطوائف.

---

1) الفصل، جـ 1، ص 3.

2) الفصل، جـ 1، ص 4.

3) أنظر: الفصل جـ 1، ص1-8، مع المكتبة العربية، د.عبد الرحمن عطية، ص336.

لقد أفرز هذا الانهيار السياسي طبقة اجتماعية جديدة تكونت أساساً من أصحاب الثروات الضخمة والنفوذ السياسي والاجتماعي، لقد كان همّ هؤلاء جميعاً وشغلهم الشاغل هو تصدير أنفسهم بالألقاب الفخمة، وحيازة الاقطاعيات الكبيرة، وبناء الدور الفاخرة، وجمع الأموال، وفرض الضرائب على السكان، ولم يكترث هؤلاء الأمراء الجدد بأمور الدين والدولة، يصف ابن حزم هذا الواقع المرير في إحدى رسائله فيقول :(أللهم إنا نشكو إليك تشاغل أهل الممالك من أهل ملتنا بدنياهم عن إقامة دينهم، وبعمارة قصورهم يتركونها عما قريب، عن عمارة شريعتهم اللازمة لهم في معادهم ودار قرارهم..... حتى استشرف لذلك أهل القلة والذمة وانطلقت ألسنة أهل الكفر والشرك بما لو حقق النظر أرباب الدنيا، لاهتموا بذلك ضعف اهتمامنا، لأنهم مشاركون لنا فيما يلزم الجميع من الامتعاض للديانة الزهراء والحمية للملة الغراء) *(1)*.

لم تكن هذه الطبقة المتكونة أساساً من ملوك الطوائف مهتمة بمقارعة النصارى على حدود الدولة الاسلامية في الأندلس بالمدافعة والمغالبة، ولم تكن كذلك مهتمة بمقارعة اليهود والملاحدة في داخل البلاد بالتصدي والمحاجة، فأخذ هؤلاء وأولئك في التطاول على الاسلام ومهاجمته في عقر داره، من ذلك مثلاً الرسالة التي ألفها اسماعيل بن النغرلة اليهودي والتي طعن فيها في بعض آيات القرآن الكريم، فلم يتصدى له أمير غرناطة باديس بن حبوس للرد عليه أو ردعه، بل ظل محتفظاً به وزيراً في بلاطه *(2)*.

والسبب الثاني مرتبط بالأول ومكمل له، لقد انتشرت السفسطة والشك والالحاد فى داخل المجتمع الاسلامى فى الاندلس، نتيجة للتمزق الاجتماعي والسياسي الذي أصاب البنية الاجتماعية، يقول ابن حزم (انا لما تدبرنا أمر طائفتين ممن شاهدنا فى زماننا هذا ووجدناها قد تفاقم الداء بهما،

---

1) رسالة في الرد على ابن النغرلة اليهودي، لابن حزم، تحقيق: احسان عباس، ص5.

2) ابن حزم الأندلسي، د. ابراهيم زكريا، ص 204.

فأما إحداهما فقد حلت المصيبة فيها وبها ... فتمكن الشيطان منهم وحل فيهم حيث أحب فهلكوا وضلوا، واعتقدوا أن دين الله تعالى لا يصح منه شيء ولا يقوم عليه دليل، فاعتقد أكثرهم الالحاد والتعطيل، وسلك بعضهم طريق الاستخفاف والاهمال واطراح ثقل الشرائع، واستعمال الفرائض والعبادات، وآثروا الراحات وركوب اللذات ... وتديَّن الأقل منهم بتعظيم الكواكب) *(1)*. إلى أن يقول في أسف وحسرة (فأسفت نفس المسلم الناصح لهذه الملة وأهلها على هلاك هؤلاء المساكين وخروجهم عن جملة المؤمنين بعد أن غذوا بلبان الاسلام ونشأوا في حجور أهله) *(2)*.

وتوجد فى الفصل العديد من المناظرات التي كانت تقوم بين هذه الجماعات وبين ابن حزم، من ذلك مثلاً أنه ناظر جملة من المثقفين الذين يذكرهم بالاسم، والذين كانوا يعتقدون بأن العالم محدث، وأن له مدبراً قديماً . غير أن النفس والمكان المطلق، وهو الخلاء والزمان المطلق لم يزل معه. ويقول في ذلك (وهذا قد ناظر عليه عبد الله بن خلف بن مروان الانصاري، وعبد الله بن محمد السلمي الكاتب، ومحمد بن علي بن أبي الحسين الأصبحى الطبيب)*(3)*.

وعند كلامه عن البراهين التى اوردها فى تناهى الزمان والمكان، بين ابن حزم انه ناظر فى ذلك بعض الملحدين (وقد ألزمت بعض الملحدين وهو ثابت بن محمد الجرجاني في هذا البرهان)*(4)*، كذلك يورد ابن حزم أن أحد أصدقائه عارض بهذه البراهين بعض الملحدين فيقول : (وقد أخبرني بعض أصدقائنا وهو محمد بن عبد الله بن عبد الله بن شنيف فعارضه الملحد فى قوله) *(5)*.

1) الفصل، جـ 2، ص 92-93.
2) الفصل، جـ 2، ص 93.
3) الفصل، جـ 1، ص 3.
4) الفصل، جـ 1، ص 17.
5) الفصل، جـ 1، ص 19.

أما السبب الثالث فانه مرتبط بالثاني ومكمل له. ينتقد ابن حزم موقف فقهاء عصره وتقصيرهم في الذود عن الاسلام والمسلمين (فنافرت هذه الطبقة التي ذكرنا كل برهان ولم يكن عندها أكثر من قولهم نهينا عن الجدال) *(1)*، (فأقروا عيون الملحدين وشهدوا أن الدين لا يثبت إلا بالدعاوى والغلبة) *(2)*، (فكان كلام هذه الطائفة مغرياً للطائفة الأولى بكفرها ومغبطاً لهم لشركهم إذ لم يروا في خصومهم في الأغلب إلا من هذه صفته) *(3)*. لقد شعر ابن حزم أن الواجب يدعوه إلى مقارعة الحجة بالحجة، والبرهان بالبرهان، إذ في رأيه (أن الحجة الصحيحة لا تغلب أبداً فهي أدعى إلى الحق وأنصر للدين من السلاح الشاكي والأعداد الجمة) *(4)*، لقد أخذ ابن حزم يجادل اليهود والنصارى والملاحدة والدهريين وكل من تمذهب بمذهب أو اعتنق فكرة مخالفة للاسلام.

أما رابع هذه الأسباب فقد أورده ابن حزم في مقدمة كتابه الفصل، فقد بين أن الدراسات السابقة عليه في مجال تأريخ الأديان والأهواء، كانت إما ناقصة عن استيفاء المطلوب، أو أنها كانت مليئة بالتعقيد والغموض فصارت بعيدة عن نيل المقصود، لقد أخذ ابن حزم على عاتقه معاودة البحث في هذا المجال متمماً ما فات المتكلمين المسلمين السابقين عليه، أو ما غاب عنهم، أو ما خفي عليهم، وحدد لنفسه منذ البداية منهجاً فكرياً دقيقاً، واضعاً نصب عينه التزام الوضوح، وترك التعقيد، واستيفاء حجج الخصوم، جاعلاً الحكم فيما شغب فيه كل مخالف تلك المقدمات العقلية الواضحة والتي إذا ما استعملت بصورة صحيحة فإنها تقود إلى نتائج صادقة ويقينية *(5)*.

---

1) الفصل، جـ 2، ص 94.
2) الفصل، جـ 2، ص 94.
3) الفصل، جـ 2، ص 95.
4) الأحكام ، لابن حزم، جـ 1، ص 25.
5) الفصل، جـ 1، ص 2.

أسلوب الكتاب :

قدم ابن حزم لمؤلفه بمقدمة أبان فيها الأسلوب الذي انتهجه في كتابه مبيناً أنه ابتعد قدر الامكان عن الاطالة والاسهاب في عرض الآراء والأفكار، كما ابتعد أيضاً عن الايجاز المخل والاختصار المذموم، معطياً خصومه حقهم في الابانة عن آرائهم غير باخس عليهم هذا الحق في أسلوب بعيد عن التكلف والتعقيد*(1)*، أسلوب مبني على أسس منطقية جدلية تبين أن صاحبها يملك رصيداً كبيراً من الاطلاع والمعرفة في الدين، والفلسفة، واللغة، والتاريخ، والأدب، أسلوب قوي فيه بناء للفكرة ، والاستدلال عليها.

ولا يخلو عرضه لأفكاره من وثبات بلاغية، واشتقاقات لفظية صادرة من قوة الاحساس، ونابعة من الحماس للفكرة التي يدافع عنها، من ذلك قوله عن النفس وتمييزها في أول أمرها واختلاف العلماء حول ذلك (فإذا قويت النفس على قول ممن يقول أنها مزاج، أو أنها حدثت حينئذ، أو أخذت يعاودها ذكرها وتمييزها في قول من يقول أنها كانت ذاكرة قبل ذلك، وأنها كالمفيق من مرض، فأول ما يحدث لها من التمييز الذي ينفرد به الناطق من الحيوان فهم ما أدركت بحواسها الخمس)*(2)*، ويقول عن البديهيات العقلية أنها مشتركة بين الناس جميعاً (ولا يشك ذو تمييز صحيح في أن هذه الأشياء كلها صحيحة لا امتراء فيها، وإنما يشك فيها بعد صحة علمه بها من دخلت عقله آفة وفسد تمييزه، أو مال إلى بعض الآراء الفاسدة فكان ذلك أيضاً آفة دخلت على تمييزه)*(3)*.

أما أسلوبه الجدلي فيقوم على ايراد أقوال الخصم بصدق وأمانة، يقول بعد أن أورد حجج الدهريين القائلين بأزلية العالم (فهذه المشاغب الخمس هي كل ما عوّل عليه القائلون بالدهر قد تقصيناها لهم ونحن إن شاء الله نبدأ بحول الله

---

1) الفصل، جـ 1، ص 2.

2) الفصل، جـ 1، ص 4-5.

3) الفصل، جـ 1، ص 6.

وقوته في مناظرتهم فننقضها واحداً واحداً) *(1)*، أما أسلوبه في نقض هذه الأقوال بعد ايرادها فيقوم على مناقشة هذه المقالات بفحصها وتمحيصها بناءً على المدركات الحسية والبديهيات العقلية التي لا تخون أصلاً، أو بناءً على أقوال أخرى للخصم لم ترد في ذلك الموضع، أو بناءً على مقارنتها بما ورد في أقوال غيره ممن يثق به ويعتقد فيه،، أو بناءً على نص معترف به عند الخصم ويحظى عنده بالصدق والاعتقاد، أو بناءً على دلالات اللغة وما تجيزه من استعمالات.

وبعد أن يورد ابن حزم ذلك كله يستنتج أقوالاً لم يفه بها الخصم وإنما هي مركبة من أقواله، إما لعجز الخصم عن ايرادها، أو أنه -أي الخصم- في إمكانه ايرادها في موضع آخر، ويناقش ابن حزم هذه الأقوال المتولدة من أقوال الخصم ويسير فيها كما عمل في الأولى، يقول بعد أن ذكر الفرق الستة المخالفة لدين الاسلام (وقد تحدث في خلال هذه الأقوال آراء هي منتجة من هذه الرؤوس مركبة منها) *(2)*.

وبعد أن يورد ابن حزم جميع أدلة خصومه ويناقشها، يبدأ في ايراد آرائه هو المستمدة من القرآن الكريم ومبادىء الدين الحنيف، أو المبنية على الحس وشهادة العقل، أو على كليهما معاً، ويصنع من ذلك كله قانوناً عاماً أ برهاناً رادعاً، أو رأياً جامعاً مانعاً، يقول بعد نقضه لأقوال الدهريين (فإذا بطل جميع ما تعلقوا به، ولم يبق لهم شغب أصلاً بعون الله وتأييده، فنحن مبتدون بتأييده عز وجل في ايراد البراهين الضرورية على اثبات حدوث العالم بعد أن لم يكن، وتحقيق أن له محدثاً لم يزل لا اله إلا هو) *(3)*.

---

1) الفصل، جـ 1، ص 11.

2) الفصل، جـ 1، ص 3.

3) الفصل، جـ 1، ص 14.

هذه هي الخطوط العريضة لأسلوب ابن حزم في مجادلة الفرق المخالفة لأهل الاسلام، يبدأها بعرض لأفكار خصومه، ثم مناقشة هذه الأفكار مسألة مسألة حتى يبين بُعدها عن المنطق وخروجها عن شروط الاستدلال ومجافاتها للواقع والحقيقة، عندها يبدأ ابن حزم في وضع بنائه العقلي والفلسفي حول هذه المقالة أو تلك بما يوافق شهادة الحس، وبديهيات العقل، ونصوص الدين الحنيف، كل ذلك مع قوة في التعبير، ومضاء في الفكرة واستيعاب للموضوع، وحصر لأطرافه حتى قيل فيه (أن سيف الحجاج وقلم ابن حزم شقيقان) (1).

ترتيب الكتاب :

وضع الدكتور عمر فروخ كتاب الفصل لابن حزم ضمن قائمة كتب ابن حزم الفقهية (2)، اعتماداً على ما أورده كل من (آسين بلاثيوس) و (بروكلمان)، غير أن هذا الكتاب كما هو واضح من عنوانه يتعلق بالفلسفة وعلم الكلام، فكان الأحرى بهؤلاء المصنفين أن يضعوه ضمن قائمة كتب ابن حزم الفلسفية والكلامية التي لم تشتمل سوى على كتابي (مراتب العلوم) و (التقريب لحد المنطق)، وقد أشار ابن حزم نفسه إلى أن كتاب التقريب ما هو إلا مقدمة لكتاب الفصل وفي ذلك يقول (وكتبنا أيضاً كتابنا المرسوم بالفصل فبينا فيه صواب ما اختلف فيه الناس من الملل والنحل بالبراهين التي أثبتنا جملها في كتاب التقريب)(3).

استرعى كتاب الفصل انتباه المستشرقين ولفت نظرهم ما جاء فيه من نقد لأديانهم بهذا العمق وذلك الفهم، فالتفتوا إليه وانشغلوا به منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادي.

---

1) لسان الميزان، لابن حجر، جـ 4، ص 201.
2) ابن حزم الكبير، د. عمر فروخ، ص 60.
3) الأحكام، لابن حزم، جـ 1، ص 8.

وممن اهتم بهذا الكتاب المستشرق (فريد ليندر) الذي كتب مقالاً سنة1906م. حاول فيه أن يبرهن أن كتاب الفصل مضطرب الترتيب والتبويب،وأنه كان في الأصل مجموعة من الفصول والكراسات منفصلة بعضها عن بعض ثم جمعت في كتاب واحد،وقد اعتمد(فريد ليندر) في قوله هذا على النقاط التالية:-

أ- اختلاف أسماء الكتاب في بعض المخطوطات والطبعات التي اطلع عليها، مثل الفصل في الملل والأهواء والنحل، والملل والنحل، والفصل في الملل والنحل، والفصل في الملل والآراء والنحل، وكتاب الفصل بين أهل الأهواء والنحل. والحقيقة التي لا تحتاج إلى بيان هو أن هذه الأسماء جميعاً تعني شيئاً واحداً وأن الفرق بينها هو أن بعضها طويل وبعضها مختصر.

ب-ثم وجد (فريد ليندر) بملاحظة لاحظها تاج الدين السبكي المتوفي سنة (711هـ) أشار فيها إلى أن كتاب الفصل لابن حزم يعوزه الترتيب والخطة، ولكن إشارة السبكي هذه بل ونقده لكل ماكتب ابن حزم ينبغي أن يؤخذ بحذر شديد لأن السبكي كان سنياً وقد نقد ابن حزم بعض مذاهب أهل السنة في كتبه.

جـ- وقد وجد (فريد ليندر) أن بعض أبواب الكتاب وفصوله عنونت بلفظ كتاب مثل كتاب الامامة، فظن أن هذه العناوين لا بد أن تكون كتباً منفصلة وهذا يفضح جهل (فريد ليندر) بطريقة الكتاب العربي، فإن كثيراً من الكتاب كان يستعمله عنواناً لفصل من فصول الكتاب الواحد، وهذا نجده في كتاب الام للشافعي المتوفي سنة (204 هـ)، مثل كتاب الحج وكتاب الزكاة.

د- ثم يمضي (فريد ليندر) فيجد أن بعض فصول الكتاب تبدأ باسم الله الرحمن الرحيم، وهذا كله يدل على إهمال الخطاطين وعدم الدقة في النقل والتحقيق، فينبغي ألا نبني على كل إشارة وردت نظرية ونقيم على الخطأ أحكاماً لا تثبت أمام البحث الدقيق *(1)*.

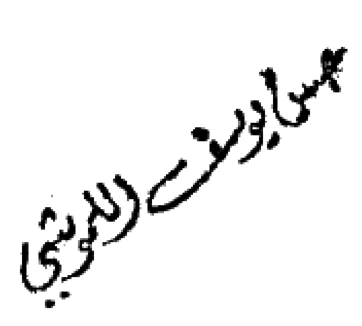
1) أخطأ المستشرقين حول كتاب الفصل، بحث للدكتور ابراهيم الحاردلو، مجلة كلية الآداب، جامعة الخرطوم، ص 82-83.

مخطوطات الكتاب :

توجد لكتاب الفصل ست مخطوطات إضافة إلى الكتاب المطبوع والمتداول، وهذه المخطوطات هي : مخطوطة الأستانة رقم (555)، مخطوطة جستربتى بدبلن رقم (3845)، مخطوطة ليدن بهولندا رقم (480)، مخطوطة المتحف البريطاني رقم (842:843)، مخطوطة فيينا رقم (975)، ومخطوطة الخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية رقم 728 توحيد، والتي من المرجح أن تكون هي الأصل للكتاب المطبوع والمتداول.

إن المقارنة الأولية بين النسخ المخطوطة بينت أن ثمة إضافات في مخطوطة ليدن ومخطوطة المتحف البريطاني غير موجودة في بقية النسخ، الأمر الذي يجعل الباحث يرجح أن هذه الزيادات تشكل الجزء السادس من الكتاب المطبوع حالياً والذي يتكون من خمسة أجزاء، وثمة إشارة وردت بهذا المعنى على لسان تلميذ ابن حزم المسمى محمد بن العربي والملقب بالوزير المغربي تدل على أن الكتاب مكون أصلاً من ستة أجزاء لا من خمسة فقط.

يقول ابن العربي (وسمعت منه –أي من ابن حزم– جميع مصنفاته حاشا المجلد الأخير من كتاب الفصل وهو يشتمل على ستة مجلدات من الأصل الذي قرأنا منه فيكون الفائت نحو السدس، وتشتمل الاضافات الموجودة في نسختي دبلن والمتحف البريطاني، وهي غير موجودة في النص المطبوع على ما يلي:*(1)*



1- تمثيل أقوال القدرية.

2- تمثيل أقوال المرجئة.

3- تمثيل أقوال الشيعة.

4- تمثيل أقوال الخوارج.

5- افتراق الناس في علي.

---

1) ابن حزم ورسالة المفاضلة بين الصحابة، سعيد الأفغاني، ص 36-37.

6- فصل في أخذ الكتاب يوم القيامة.

7- فصل في الملل والنحل والمذاهب في غاية الاختصار والبيان.

8- الكلام في النفخات يوم القيامة.

9- حقيقة الطب *(1)*.

تقسيم موضوعات الكتاب :

يمكن تقسيم كتاب الفصل حسب الموضوعات الواردة فيه إلى قسمين رئيسيين : أولهما يتعلق بالعقائد والأديان غير الاسلامية، والقسم الثاني يتعلق بالنحل الاسلامية. ضمن ابن حزم الأهواء والملل غير الاسلامية الجزء الأول من كتابه بكامله وحتى صفحة (116) من الجزء الثاني من النسخة المطبوعة، وقد شملت موضوعات هذا القسم ما يلي :

الفرق المخالفة لدين الاسلام - البراهين الجامعة الموصلة إلى الحق - مبطلوا الحقائق وهم السوفسطائيون - الكلام على من قال أن العالم قديم وليس له مدبر - البراهين الدالة على حدوث العالم - الكلام على من قال أن العالم قديم وليس له مدبر قديم - من قال أن للعالم خالقاً ولكن النفس والمكان والزمان قديمات أيضاً - من قال أن فاعل العالم ومدبره أكثر من واحد -فرق النصارى- من أنكر النبوة والملائكة - الفلاسفة - اليهود - من أنكر التثليث من النصارى- الصابئة - المجوس - مناقضات ظاهرة في التوراة والانجيل - اعتراضات النصارى على المسلمين وبيان فسادها - بيان كروية الأرض - بيان كذب من ادعى أن للدنيا عدداً معلوماً.

---

1) أنظر : دائرة المعارف الاسلامية المترجمة، جـ 1، ص 258. أخطاء المستشرقين حول كتاب الفصل، مجلة كلية الآداب، جامعة الخرطوم، عدد (1) سنة 1972م. ص 81، ص 82، ص 93. رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي، تحقيق : بول كراوس، جـ 3، ص 113.

أما القسم الخاص بالنحل الاسلامية فيبدأ من صفحة (116) من الجزء الثاني حتى نهاية الجزء الخامس من الكتاب ، وقد ناقش المؤلف في هذا القسم الفرق الاسلامية المختلفة معتمداً في ذلك على مذهبه الظاهري حيناً ومستنداً إلى آراء الجمهور حول هذه الفرق حيناً آخر *(1)*، وقد تضمن هذا القسم الموضوعات التالية : الكلام في بيان النحل وذكر فرق أهل الاسلام-التوحيد ونفي التشبيه-العلم-الحياة -المائية -مسائل السخط والرضا-الكلام في القرآن- القدر-الاستطاعة-الهدى والاضلال-خلق الأفعال-الايمان والكفر والطاعات والمعاصي والوعد والوعيد-اعتراضات للمرجئة-الكلام على الأنبياء-هل يكون مسلماً من اعتقد الاسلام بلا استدلال-الوعد والوعيد-الكلام في من لم تبلغه الدعوة-الكلام في الشفاعة والميزان-الكلام على من مات من أطفال المسلمين والمشركين قبل البلوغ-الكلام في القيامة وتغير الأجساد-خلق الجنة والنار-بقاء أهل الجنة والنار أبدا-الامامة والمفاضلة بين الصحابة-حرب الصحابة -الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر-الكلام في الصلاة خلف الفاسق-ذكر العظائم المخرجة إلى الكفر أو إلى المحال-ذكر شنع بعض فرق المسلمين-الكلام في السحر والمعجزات-الكلام في الجن و وسوسة الشيطان-الكلام في الطبائع-الكلام في نبوة النساء-الرؤيا-أي الخلق أفضل-الفقر والغنى-الاسم والمسمى-الخلق والمخلوق- البقاء والفناء-هل المعدوم شيء-الحركة والسكون-الاستحالة- الطفرة-الجواهر والأعراض-ابطال الجزء الذي لا يتجزأ-المعارف-تكافؤ الأدلة - الألوان.

ولم يكتف ابن حزم بذلك فقد ضمن الجزء الأخير من كتابه شرح المصطلحات الفلسفية والكلامية التي استعملها مثل مفهومه للنفس والروح، للزمان والمكان، لحدوث العالم، لكروية الأرض، للعقل، للجوهر والجسم والعرض، لعملية الايجاد والخلق، حتى يمكن لدارس الكتاب فهم مقصد المؤلف من ايراد هذه المصطلحات في ثنايا الكتاب.

---

1) الفصل، جـ 3، ص 113.

نشر وطبع الكتاب :

نشر كتاب الفصل لأول مرة بالقاهرة بعناية أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي بين عامي 1317 و 1321 هـ، في خمسة أجزاء وقعت في مجلدين عن مخطوطة مفقودة الآن كانت موجودة بتاريخ 9 ذي القعدة سنة 1271هـ ، نقلها محمد بن موسى *(1)*، كما طبع الكتاب بمكتبة ومطبعة محمد علي صبيح بالقاهرة عام 1964م. في خمسة مجلدات وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني، وطبع الكتاب بالتصوير في مطبعة المثنى ببغداد عن طبعة الخانجي، كما طبع أيضاً عن الطبعة ذاتها في مكتبة خياط ببيروت، وآخر طبعاته هي تلك الطبعة المصورة الصادرة عن دار المعرفة ببيروت سنة 1983م. كما طبع الكتاب محققاً بعناية الدكتور محمد ابراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة بالرياض، وصدر عن شركة عكاظ في طبعته الثانية سنة 1984م. *(2)*.

ترجم كتاب الفصل إلى اللغة الاسبانية بعناية المستشرق الاسباني (أسين بلاتسيوس) مع مقدمة وضعها المترجم تضمنت دراسة تحليلية لأفكار ابن حزم الفقهية والفلسفية، وقد صدرت هذه الترجمة سنة 1927م. وترجم الجزء الثاني من الكتاب إلى اللغة الفرنسية بعناية المستشرق (بركدول) سنة 1933م.

لقد وقعت في الكتاب المطبوع والمتداول حالياً أخطاء لا حصر لها، ولا يمكن تدارك هذه الأخطاء إلا بتحقيق كامل للكتاب، من هذه الأخطاء أن الأسماء الواردة فيه عن العهد القديم (التوراة) حرفت لجهل الناقل بها فنجد (نبي بعل) حرفت إلى (نبي بابل)، وهناك أمثلة أخرى كثيرة من هذا القبيل.

---

1) أخطأ المستشرقين حول كتاب الفصل، بحث للدكتور ابراهيم الحاردلو، مجلة كلية الآداب، جامعة الخرطوم، ص 96.

2) مجلة المخطوطات العربية، الكويت، العدد 17، فبراير 1985م. ص 29.

ومن ضمن الأخطاء التي وقعت في الكتاب (أن الآيات المأخوذة عن العهد القديم قد غيرت... وهذا قد طمس على الدارس حقيقة أضناه البحث عنها وهي عن أي الترجمات أخذ ابن حزم ما أخذ ؟ ولو بقيت لنا الآيات كما نقلها ابن حزم لألقت ضوءاً على قضية ترجمات العهد القديم في ذلك الزمن وهي مشكلة أثارت كثيراً من الجدل بين العلماء والدارسين في الوقت الحاضر) *(1)*.

أما عن العلاقة بين الكتاب المطبوع والمتداول حالياً وبين المخطوطات الأخرى للكتاب الموجود في أنحاء العالم، فيرى الدكتور ابراهيم الحاردلو الذي اطلع على هذه المخطوطات أنه من الصعب أن تحدد العلاقة بين مخطوطات الكتاب قبل تحقيق كامل للكتاب ومقارنة جميع هذه المخطوطات ، وإن كان يرى أن مخطوطة الآستانة (أسلمها من الخطأ والاضافات والحذف وهي أقرب مخطوطة للأصل) *(2)*.

---

1) مقالة حول أخطاء المستشرقين في كتاب الفصل، د. ابراهيم الحاردلو، مجلة كلية الآداب، جامعة الخرطوم، ص 97. والاختلاف بين بعض نصوص التوراة ونصوص ابن حزم كما ذهب إلى ذلك د. الحاردلو في المرجع السابق، والدكتور احسان عباس، رسائل ابن حزم، جـ 3، ص 16. راجع في الأساس إلى عدم وجود ترجمة عربية معتمدة للتوراة في ذلك الوقت ، وابن حزم نفسه يصرح عندما التبس عليه أمر أحد النصوص المترجمة بقوله (إن لم يكن خطأ من المترجم وإلا فلا أدري كيف هذا) الفصل ، جـ 1، ص 121. وحول مشكلات ترجمة نصوص التوراة أنظر : رسالة في اللاهوت والسياسة ، تأليف سبينوزا، ترجمة وتقديم : حسن حنفي، دار الطليعة، بيروت، ص 19.

2) المرجع السابق، ص 93-94.

وتقع مخطوطة الآستانة في قسمين ، الأول يرجع تاريخ نسخه إلى ستة من رمضان سنة (742 هـ) والثاني مؤرخ في التاسع عشر من شوال سنة (722 هـ)، وكتب في هامش أولى الصفحات أن هذه المخطوطة قورنت بالمخطوطة التي أخذت عن المؤلف، أنظر التعليق على هذه المادة ، المرجع السابق، ص 93-94.

أما تعليقه على الكتاب المطبوع والمتداول حالياً فيرى (أن الجزء الأول من الكتاب المطبوع وطيد الصلة شديد الشبه بالجزء الأول من مخطوطة الآستانة ولكن هناك اختلافات، فنجد أن الكتاب المطبوع يزيد في عناوين الفصول أحياناً ويغير في صيغتها) *(1)*.

مصادر المؤلف :

على عادة المؤلفين الأقدمين لم يذكر لنا ابن حزم المصادر التي نقل عنها والمراجع التي رجع إليها، لكنه يشير في ثنايا كتابه اشارات تدل على أنه كان على اطلاع واسع على ما كتب عن الاديان والمعتقدات، فهو يذكر (أن كثيراً من الناس كتبوا في إفتراق الناس ودياناتهم كتباً كثيرة) *(2)* . الأمر الذي يدل على اطلاعه الواسع في هذا المجال، غير أنه يخص بالذكر أقوال المتكلمين المسلمين التي إعتمد عليها اعتماداً كبيراً فى صياغة أفكاره فعند الكلام عن السوفسطائيين يقول (ذكر من سلف من المتكلمين انهم ثلاثة أصناف) *(3)*، كما يشير في موضع آخر وعند الكلام عن أديان الفرس (قال: المتكلمون أن ديصان كان تلميذ مانى) *(4)*.

غير أن ابن حزم كعادته لم يكن ليكتفي بما قرأه عن هذه المعتقدات والأديان فى كتب المؤلفين المسلمين، بل راح يفتش عن المصادر الأصلية لهذه الأديان نفسها، فيرجع الى نصوص التوراة ذاتها.

---

1) أنظر : رسالة في اللاهوت والسياسة ، تأليف سبينوزا، ترجمة وتقديم : حسن حنفي، دار الطليعة، بيروت، ص 93-94.

2) الفصل، جـ 1، ص 2.

3) الفصل، جـ 1، ص 8.

4) الفصل، جـ 1، ص 26.

يقول في هذا الصدد (كم عرض لنا هذا مع علمائهم في مناظرتنا لهم قبل أن نقف على نصوص التوارة ذاتها) *(1)*، ويقول في موضع آخر (وفي أول ورقة من توراة اليهود التي عند ربانيهم) *(2)* .

وهناك تساؤل يفرض نفسه هنا . وهو هل كان ابن حزم على دراية باللغات التي كتبت فيها التوراة والأناجيل أم لا ؟ فمن قائل أنه على معرفة باللغة اللاتينية وغيرها *(3)* ومن قائل عكس ذلك، غير أن ثمة إشارة في الفصل، تبين أن ابن حزم رجع الى نصوص مترجمة سواء في التوراة أو الانجيل للاستدلال بها، من ذلك قوله في الفصل عند المطابقة بين قولين وردا في نسختين من التوراه مختلفتين (ان لم يكن أحدهما خطأ من المترجم وإلا فلا أدرى كيف هذا *(4)*.

وثمة مزية أخرى نجدها عند ابن حزم . وهي أنه لم يكن ليكتفي بما قرأه فقط، أي أنه لم يكن ناقلاً لأفكار غيره معلقاً عليها كعادة بعض المؤلفين بل أنه كان يناظر ويجادل أهل هذه الآراء والأديان، يقول حول ذلك (رأينا من يقر بالخالق، ولا يقر بالنبوة، ومن يذهب الى ذلك وناظرناه على ذلك) *(5)*، ويناظر أحد اليهود القائلين بتكافؤ الأدلة فيفحمه ويطلب منه الدخول في الاسلام (وكان اسماعيل بن القراد الطبيب اليهودي يذهب إلى هذا القول وقد ناظرناه عليه مصرحاً به، وكان يقول إذا دعوناه إلى الاسلام وحسمنا شكوكه ونقضنا علله، الانتقال في الملل تلاعب) *(6)*.

---

1) الفصل، جـ 1، ص 213.

2) الفصل، جـ 1، ص 117.

3) أنظر : ابن حزم الكبير، د. عمر فروخ، ص 65.

4) الفصل، جـ 1، ص 121.

5) الفصل، جـ 1، ص 65.

6) الفصل، جـ 5، ص 120.

ويذكر ابن بسام فى الذخيرة ما اشتهر به ابن حزم من قوة في الجدل ورغبة فى إظهار الحق، ومعرفة للأديان من مصادرها وأهلها (ولهذا الشيخ مع يهود لعنهم الله، ومع غيرهم من أولى المذاهب المرفوضة من أهل الاسلام مجالس محفوظة، وأخبار مكتوبة، وله مصنفات فى ذلك معروفة من أشهرها في علل الجدل كتابه المسمى بالفصل في الملل والاهواء والنحل) *(1)* .

ثانيا : المنهج الجدلى الذى استخدمه ابن حزم

اتبع ابن حزم فى نقده للعقائد والأديان التي درسها فى كتاب الفصل منهجاً جدلياً متميزاً قائماً على الحقائق البرهانية والأدلة العقلية، مستنبطاً أصول هذا المنهج وشروطه من القرآن الكريم، وتعاليم الدين الحنيف. فما هو الجدل عند ابن حزم وما هو تعريفه ؟

1- تعريف الجدل :-

الجدل في اللغة هو اللدّ في الخصومة، والقدرة عليها، يقال جادلت الرجل فجدلته جدلاً أي غلبته. ورجل جدل إذا كان أقوى فى الخصام، وجادله أي خاصمه، والاسم الجدل وهو شدة الخصومة *(2)* وعند أبي البقاء فى كلياته، الجدل هو عبارة عن دفع المرء خصمه عن فساد قوله بحجة أو شبهه*(3)*. وعند ابن حزم : الجدل هو اخبار كل واحد من المختلفين بحجته، أو بما يقدر انه حجته، وقد يكون كلاهما مبطلا , وقد يكون أحدهما محقا والآخر مبطلاً، أما في لفظه، وإما فى مراده، أو في كليهما. ولا سبيل أن يكونا معاً محقين في ألفاظهما ومعانيهما*(4)*،

---

1) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، لابن بسام، م 1، القسم الأول، ص 1075.

2) لسان العرب، لابن منظور، جـ 11، ص 105.

3) الكليات، لأبي البقاء، جـ 2، ص 165.

4) الأحكام ، لابن حزم، جـ 1، ص 45.

الجدل بهذا المعنى هو طريقة في المناقشة والاستدلال تحمل الصحة والفساد، فيكون صحيحاً إذا اتبعت فيه شروط التحليل المنطقي للمعاني والألفاظ بحيث يصبح علم المبادىء الأولى والحقائق اليقينية، ويكون مموهاً فاسداً إذا اعتمد فيه على الشغب والسفسطة *(1)*.

2- الجدل الممدوح والجدل المذموم :

يقسم ابن حزم الجدل إلى قسمين ، الجدل الممدوح والجدل المذموم الجدل الممدوح هو ذلك النوع من الجدل الذي أمر الله به، وحث عليه في قوله تعالى : (ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن، إلا الذين ظلموا منهم) *(2)*، فبين تعالى في هذه الآية أن من أصول الجدل والمناظرة الرفق، والتزام الحق، والرجوع إلى ما أوجبته البراهين والحجج، أما الجدل المذموم فهو نوعين : الجدال بغير علم، والمجادلة من أجل نصرة الباطل وإبطال الحق ، قال تعالى : (ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير) *(3)*، وقال جل من قائل : (ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد)*(4)*، فبين تعالى في هذه الآيات أن الجدال المحرم هو ذلك النوع من الجدال الذي يهدف إلى نصرة الباطل ويبطل الحق بغير علم، فالواجب هو الذي يجادل متوليه في إظهار الحق وللمذموم وجهان بنص الآيات التي ذكرنا، أحدهما من جادل بغير علم ، والثاني من جادل مناصراً للباطل بشغب وتمويه بعد ظهور الحق إليه، وفي هذا بيان أن الحق في واحد ، وأنه لا شيء إلا ما قامت عليه حجة العقل *(5)* وقد حث الله تعالى على المجادلة بالحق،

---

1) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ص 59-60.

2) العنكبوت، الآية 46.

3) الحج، الآية 8.

4) الحج، الآية 3.

5) الأحكام، لابن حزم، جـ 1، ص 23.

وأمر بطلب البرهان في قوله تعالى : (بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق) فصح أن في الأقوال حقاً وباطلاً ونحن نعرف بالضرورة أن بين الحق والباطل فرقاً موجوداً (وذلك الفرق هو البرهان ، ومن عرف البرهان عرف الحق من الباطل)*(1)*.

3- البرهان واثبات الحقائق :

البرهان في الاصطلاح هو استدلال ينتقل فيه الذهن من قضايا مسلمة إلى قضايا أخرى تنتج عنها ضرورة، أي أنه يقوم على أساس من مقدمات يقينية وينتهي تبعاً لذلك إلى نتائج يقينية ، وأوضح صورة له البراهين الرياضية *(2)*، وعند ابن حزم فالبرهان هو كل قضية أو قضايا دلت على حكم الشيء *(3)* البرهان بهذا المعنى هو ذلك التسلسل المنطقي للقضايا والأفكار ، والذي نتمكن بواسطته من الوصول إلى الحقائق والوثوق بها يوضح ابن حزم الطريقة البرهانية في الوصول إلى الحقائق فيقول : (لا يدرك الحق عن طريق البرهان إلا من صفى عقله ونفسه من الشواغل، ونظر من الأقوال كلها نظراً واحداً، واستوت عنده جميع الأقوال ثم نظر فيها طالباً بما شهدت البراهين الراجعة رجوعاً صحيحاً غير مموه، ضرورياً إلى مقدمات مأخوذة من أوائل العقل والحواس في شيء من ذلك، فهذا مضمون له بعون الله عز وجل الوقوف على الحقائق والخلاص من ضلمة الجهل) *(4)*.

البرهان بهذا المعنى هو الاستدلال المنطقي المستند على البديهيات العقلية والشواهد الحسية التي لا تخون أصلاً ،

---

1) الفصل، جـ 5، ص 135. أنظر : الأحكام، لابن حزم، جـ 1، ص 13، ص 29.

2) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص 39.

3) الأحكام لابن حزم، جـ 1، ص 39.

4) الفصل، جـ 5، ص 118.

هذا النوع من الاستدلال في رأي ابن حزم لا يتناقض مع ما جاء به القرآن الكريم وتعاليم الدين الحنيف، بل أن الدين يعضده ويزكيه وفي ذلك يقول : (إن كل ما صح ببرهان أي شيء كان فهو في القرآن وكلام النبي صلى الله عليه وسلم، منصوص مسطور، يعلمه كل من أحكم النظر ، وأيده الله تعالى بفهم، وأما كل ما عدا ذلك مما لا يصح ببرهان، وإنما هو اقناع أو شغب، فالقرآن وكلام النبي صلى الله عليه وسلم منه خاليان) *(1)*.

4- المعرفة أو وسيلة ادراك الحقائق :

بعد أن بين ابن حزم بأنه عن طريق البرهان يمكن الوصول إلى الحقائق والوثوق بها أوضح أنه لا يوجد تناقض بين الاستدلال إذا -كان صحيحاً- وبين أحكام القرآن الكريم وتعاليم الدين الحنيف، لأن التناقض يوجد عندما يكون هناك اختلاف بين المنقول وامعقول، وفي ذلك يقول: (ومعاذ الله أن يأتي كلام الله سبحانه وتعالى ، وكلام نبيه صلى الله عليه وسلم بما يبطل عيان أو برهان ، إنما ينسب هذا إلى القرآن والسنة من لا يؤمن بهما ويسعى في ابطالهما) *(2)*.
فما هي المعرفة اليقينية عند ابن حزم ؟ وما هي مصادرها وطرقها ؟.

أ- <u>المعرفة والعلم :</u>

المعرفة في الاصطلاح هي تلك النظرية التي تبحث في مبادىء المعرفة الانسانية ، طبيعتها، مصدرها، قيمتها، وحدودها، وتبحث كذلك في الصلة بين الذات المدركة ، والموضوع المدرك، وتبين إلى أي مدى تكون تصوراتنا عن الأشياء مطابقة لما هي عليه بالفعل ، مستقلاً عن الذات المدركة *(3)*.

---

1) الفصل، جـ 2، ص 95.
2) الفصل، جـ 2، ص 95.
3) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ص 203.

لقد اعتبر ابن حزم أن المعرفة والعلم اسمان واقعان على معنى واحد، وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه ، وتيقنه وارتفاع الشكوك عنه *(1)*.

ب- مصادر المعرفة عند ابن حزم :

وسيلة الحصول على هذه المعرفة المتيقنة عند ابن حزم هي شهادة الحس، وبدهيات العقل ، أو ببرهان استدلالي راجع إليهما من قرب أو من بعد، أو باتفاق وقع في مصادفة اعتقاد الحق بتصديق ما افترض الله عز وجلّ أتباعه دون استدلال. وأما علم الله سبحانه وتعالى فهذا ليس محدوداً أصلاً، ولا يجمعه مع علم الخلق حد لا حس ولا غيره *(2)*.

المعرفة بهذا المعنى إما أن تكون مبنية على الادراك الحسي وبدهيات العقل، وهو ما يسميه ابن حزم بالمعرفة الضرورية، أو الاضطرارية، وإما أن تكون مكتسبة مصدرها النصوص الدينية والخبرة والتجربة، ويطلق عليها ابن حزم المعرفة بالاكتساب ونقل التواتر، وكلا هاذين النوعين من المعرفة يقيني ومتحقق غير أن ثمة نوع من المعرفة غير يقيني ولا متحقق لكنه يبقى في إطار الممكن ويسميه ابن حزم بالمعرفة الظنية أو الاحتمالية، وتفصيل ذلك كما يلي:-

1- المعرفة بالاضطرار :

المعرفة الاضطرارية عند ابن حزم هي ذلك النوع من المعرفة الذي مصدره الادراك الحسي وبدهيات العقل ، وقد جعل ابن حزم المعرفة بالحس السليم وبدهيات العقل شيئاً واحداً، فعنده أن المعرفة التي تأتي عن طريق أوائل العقل تستند على الادراك الحسي،

---

1) الفصل، جـ 5، ص 109.

2) الفصل، جـ 5، ص 109.

والادراك الحسي يعتمد فيما يعتمد على الانطباعات التي تأتيه عن طريق الحواس الخمس *(1)*.

يشرح ابن حزم ذلك بقوله أنه لا ذكر للطفل حين ولادته ولا تمييز إلا ما لسائر الحيوان من الحس والحركة الارادية، مصداقاً لقوله تعالى (والله أخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئاً) *(2)*. وأول ما يحدث للنفس من التمييز فهم ما أدركت بحواسها الخمس، كعلمها أن الرائحة الطيبة مقبولة، وأن الرائحة الرديئة منافرة لطبعها ، وكعلمها أن الأحمر مخالف للأخضر ، وأن الأبيض هو غير الأسود، وكعلمها الفرق بين الخشن والأملس، والحار والبارد، والحلو والحامض، والصوت الحاد والغليظ، والمطرب والمفزع *(3)* والحواس الخمس تدرك المحسوسات بالمقابلة والتفاضل، أو أن يعظم الفرق بسرعة، أو يجتمع منه جملة يمكن أن تدركها الحواس فالانسان مثلاً لا يدرك تبدل الظل على الأرض إلا بعد أن ينتقل ذلك الظل مسافة يستطيع العقل أن يقدرها ، وكذلك الحال في الشبع والري وكثير من الأغراض الأخرى *(4)*.

---

1) مثال ذلك حينما يسأل أحدنا عن مجموع 2+2، فإنه يجيب بسرعة 4، (جاداً أو هازئاً بالسائل) ، ويظن أنه عرف ذلك بداهة، وفي الواقع فإنه تعلم ذلك في طفولته بالعد على أصابعه، وبعد جهد أيضاً، ثم نسي أنه تعلمه، وكيف تعلمه، إن عقلنا اليوم يقوم بعملية جمع 2+2 كما فعل ونحن أطفال، ولكنه يقوم بها بسرعة فائقة وبغير جهد، لقد حل ابن حزم أكثر المشاكل المعقدة في نظرية الحواس في زمن متقدم بأن جعل المعرفة التي نعتقد أننا عرفناها ببديهية العقل راجعة إلى الحواس في زمن متقدم. أنظر حول الموضوع، تاريخ الفكر العربي، د. عمر فروخ، ص 598.

2) النحل ، الآية 16.

3) الفصل، جـ 1، ص 5.

4) الفصل، جـ 5، ص 108. والفكر العربي، د. عمر فروخ، ص 597.

وشيئاً فشيئاً تبدأ النفس في ادراك البدهيات، وهو ما أطلق عليه ابن حزم (الادراك السادس) والبديهيات هي الأمور التي يدركها الانسان من غير أن يعرف دليلاً عليها، بل هي مبادىء عقلية عامة واضحة بذاتها لا نحتاج في معرفتها إلى برهان(1) من هذه البديهيات علم النفس بأن الجزء أقل من الكل فإن الطفل في أول تمييزه إذا أعطيته تمرتين بكى وإذا زدته ثالثة سر، وهذا علم منه بأن الكل أكبر من الجزء وأن الثلاثة أكبر من الاثنين، وإن كان لا ينتبه إلى تحديد ما يعرف من ذلك، ومنها علمه -أي الطفل- بأن لا يكون الجسمان في مكان واحد وعلمه بأن الطويل زائد على القصير، وأن القصير أقل من الطويل. ومنها علمه بأن الشيء لا يكون إلا في زمان فنراه يسأل متى كان هذا ؟. ومن هذه البديهيات علم الطفل بأن للأشياء طبيعة وماهية تقف عندها ولا تتجاوزها فنراه يسأل إذا رأى شيئاً لا يعرفه قائلاً أي شيء هذا؟ ومنها معرفته بأن في الخبر صدقاً وكذباً، فنراه يكذّب بعض ما يخبر به ويصدق البعض.

هذا النوع من الادراك البديهي مشترك بين الناس جميعاً وليس يعلم أحد كيف وقع العلم به، إلا أن هذه البديهيات ضرورات أوقعها الله في النفس وليس ثمة وقت بين تمييز النفس في هذا العالم وبين ادراكها لكل ما ذكرنا (2)، ميزة هذه البديهيات أو هذه المقدمات العقلية هي أنه لا يصح الاستدلال إلا بها، فما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات بالصحة فهو صحيح متيقن، وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل فاسد.

غير أن الاستدلال بهذه المقدمات قد يكون من قرب وقد يكون من بعد،

---

1) المعجم الفلسفي،مجمع اللغة العربية، ص31.الفكر العربي، د.عمر فروخ، ص597.

2) أنظر : الفصل ، لابن حزم، جـ 1، ص 4، ص 7. والأحكام، لابن حزم، جـ 1، ص 14-15. واحياء علوم الدين، للغزالي، جـ 3، ص 8، ص 14. وتاريخ الفلسفة العربية، دز جميل صليبا، ص 347-348. والفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، د. عمر فروخ، ص 597-598.

فما كان أقرب فهو أظهر للنفس وأمكن للفهم، وكلما بعدت هذه المقدمات صعب العمل في الاستدلال إلا للفهيم القوي الفهم، ويضرب ابن حزم على ذلك مثلاً من جمع الأعداد، فكلما كانت الأعداد المطلوب جمعها قليلة سهل حصرها وجمعها، وكلما كثرت الأعداد صعب جمعها وكثر فيها الغفل والغلط إلا للحاسب المدقق. وكذلك العمل بهذه المقدمات، إن كل مقدمة من هذه المقدمات لا تعارض الأخرى ولا تناقضها إذا ما كانت طريقة الاستدلال بها صحيحة وسليمة، وقد يوقع الاستدلال إذا كان فاسداً على مذهب فاسد، وذلك إذا ما خولف به طريق الاستدلال الصحيح.

ومن أوجه طرق الاستدلال غير الصحيح عند ابن حزم، تغلب هوى النفس والتهور، والجبن عن قول الحقيقة، أو الجهل بقوانين الاستدلال وفنونه، فيتولد عن ذلك كله الشك، والخبال، والسهو، فيفسد الاستدلال بفساد الطريق المؤدي إليه(1)، يقول ابن حزم : (أن كثيراً من الناس يغيبون عن اعتقاد ما شهدت به الحواس، وينكرون أوائل العقل، ويكابرون الضرورات، إما أنهم كسلوا عن طلب البرهان، وقطعوا بظنونهم، وإما لأنهم مالوا عن طريق البرهان وظنوا أنهم عليه، وإما لأنهم ألفوا ما مالت إليه أهواؤهم) (2)، من ذلك مثلاً مكابرة النصارى في قولهم أن للمسيح طبيعتين لاهوتية وناسوتية (وهذا حمق يدرك فساده بأول العقل وضرورته) (3). وكقول اليهود من أن النيل يحيط بأرض مصر ، وزويلة ومعادن الذهب. والفرات المحيط بأرض الموصل مخرجهما جميعاً من عين واحدة من المشرق. وكقول المجوس من أن هناك مدينة واقفة من بنيان بعض ملوكهم بين السماء والأرض.

---

1) أنظر: الفصل، لابن حزم، جـ 1، ص 4، ص 7. والأحكام ، لابن حزم، جـ 1، ص 14-15. وابن حزم الكبير، د. عمر فروخ، ص 17، ص 171.

2) الفصل، جـ 5، ص 131.

3) الفصل، جـ 5، ص 130.

(وهذا كله معلوم كذبه وبطلانه بالحواس وبأول العقل وضرورته) *(1)*، وعند الكلام على قول من قال بتناسخ الأرواح، بيّن ابن حزم بطلان ذلك بشواهد الحس وضرورات العقل قائلاً :(أنه يكفي من فساد قولهم أنه دعوى بلا برهان لا عقلي ولا حسي، وما كان كذلك فهو باطل بيقين لا شك فيه) *(2)*.

وخلاصة القول هو أن المعرفة المتأتية عن طريق الحس وبديهيات العقل هي معرفة صحيحة ومتيقنة لا تحتاج في التدليل عليها إلى برهان، بل هي مبادىء عامة عقلية ضرورية مشتركة بين الناس جميعاً، لا خيرة لنا في تصديقها أو رفضها وهي فطرة الله التي فطر الناس عليها.

2- المعرفة بالاكتساب ونقل التواتر :

إلى جانب المعرفة الاضطرارية المتيقنة، ثمة مصدر آخر للمعرفة متيقن أيضاً، هو الاكتساب ونقل التواتر. معنى الاكتساب ونقل التواتر هو كل ما نقله من الأخبار اثنان فصاعدا، مفترقان قد أيقنا أنهما لم يجتمعا، ولا تشاعرا، فلم يختلفا فيه، فبالضرورة يعلم أنه حق متيقن، مقطوع به على غيبه *(3)*، سبب التجاء ابن حزم إلى القول بالاكتساب ونقل التواتر هو أن المعرفة المتأتية عن طريق الحس وبديهيات العقل عاجزة عن ادراك علم الغيب الذي مصدره الخبرة والتجربة، الفرق بين هذين المصدرين للمعرفة هو أن المعرفة في الحالة الأولى غير حاصلة إلا أنها صارت ممكنة، كالذي قارب الكتابة ولم يبلغها بعد، أما المعرفة المكتسبة فهي الحصول الفعلي للمعرفة بالمران والتجربة واعمال النظر، فيصير حال الانسان فيها حال الحاذق بالكتابة المتمرس بها، وتكون المعرفة عنده كالمخزونة، فإذا شاء درج إليها *(1)*.

---

1) الفصل، جـ 5، ص 131.

2) الفصل، جـ 1، ص 92.

3) الفصل، جـ 1، ص 7.

4) احياء علوم الدين، للغزالي، جـ 3، ص 8.

ميزة المعرفة المكتسبة هي أننا علمنا عن طريقها صحة موت من مات، وولادة من ولد، وعزل من عزل، وولاية من ولي، ومرض من مرض، وإفاقة من أفاق، ونكبة من نكب، والبلاد الغائبة عنا، والوقائع، والملوك، والأنبياء عليهم السلام ودياناتهم وأقوالهم، والفلاسفة وحكمهم *(1)*، غير أن المعرفة المكتسبة درجات، فمنها ما هو صادق ومنها ما هو كاذب، فإذا كان ذلك كذلك، بطل أن يعرف صحة الخبر بنفسه، إذ لا فرق بين صورة الحق فيه وصورة الباطل، فلا بد من دليل يفرق بينهما ، وليس ذلك الدليل إلا لحجة العقل المميز بين الحق والباطل *(2)*، فالمعرفة المتأتية عن طريق الاكتساب محتاجة إلى العقل للاستدلال عليها من حيث الصحة والفساد.

وثمة شيء في رأي ابن حزم ليس فيه للعقل مجال، وهو ما دلت عليه الشرائع من تحليل وتحريم، وإباحة ومنع، وسائر العبادات، فهذا مما لا مجال للعقل فيه، وإنما مجال العقل فيه هو الفهم عن الله تعالى لأوامره ونواهيه *(3)*، يوضح ابن حزم ذلك بقوله(ونحن نقول قولاً بيناً بعون الله وقوته، وهو أن كل ما اختلف فيه من الشريعة، من تصحيح حدوث العالم، وأن له محدثاً واحداً لم يزل، ومن تصحيح نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، فإن براهين كل ذلك راجعة رجوعاً صحيحاً ضرورياً إلى الحواس وضرورة العقل، فما لم يكن كذلك فليس شيئاً ولا هو برهاناً، وإن كل ما اختلف فيه من الشريعة بعد صحة علمها فإن براهين ذلك راجعة إلى ما أخبر به رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى إذ هو المبعوث إلينا بالشريعة، فما لم يكن هكذا فليس برهاناً ولا هو شيئاً*(4)*.

---

1) الفصل، جـ 1، ص 7.

2) الأحكام، لابن حزم، جـ 1، ص 18.

3) نفس المصدر، ص 28-29.

4) الفصل، جـ 5، ص 136.

3- المعرفة الظنية أو الاحتمالية :

إلى جانب المعرفة المتيقنة والتي مصدرها الحس وبديهيات العقل ، والاكتساب والخبرة ، ثمة نوع آخر من المعرفة عند ابن حزم غير يقيني ولا متحقق لكنه ممكن ، هذا النوع من المعرفة هو المعرفة الظنية أو الاحتمالية. فعند كلام ابن حزم عن الجن قال :(إننا لم ندرك بالحواس ولا علمنا امكان كونهم ، ولا امتناع كونهم في العالم بضرورة العقل، لكن علمنا بضرورة النقل إمكان كونهم) *(1)*.

والسبب في ذلك هو أن قدرة الباري عز وجل لا نهاية لها، ولا يمكن الاحاطة بها، وهو عز وجل يخلق ما يشاء، ولا فرق عنده بين أن يخلق خلقاً عنصرهم الماء والتراب، أو أن يخلق خلقاً عنصرهم النار والهواء، بل كل ذلك سواء ممكن في قدرته.

هذا النوع من المعرفة الظنية أو الاحتمالية والذي لا يفيد العلم ولا المعرفة اليقينية يمكن تطبيقه على جميع المبادئ العامة التي لا ترقى معرفتنا بها إلى درجة اليقين. مثال ذلك أننا لا نعلم علم اليقين في هذه اللحظة بالذات إن كان أحد أصدقائنا البعيدين عنا مريضاً أو معافى ، حزيناً أو مسروراً ، قائماً أو نائماً ، لكننا نعلم علم اليقين بضرورة العقل إمكان كون هذا الصديق مريضاً أو معافى ، حزيناً أو مسروراً، لأننا نعلم بداهة أن كل إنسان يمرض ويتعافى، يسر ويحزن وهكذا *(2)*.

الخلاصة :

لقد حاول ابن حزم في نظرية المعرفة التوفيق بين العقل والنقل، بين العلم الاضطراري الذي مصدره الحس وبديهيات العقل،

---

1) الفصل، جـ 5، ص 12.

2) أنظر : الفصل، جـ 5، ص 12. ابن حزم الكبير، د. عمر فروخ، ص 170-171.

وبين العلم المكتسب الذي مصدره النصوص الدينية والخبرة والتجربة، وكلا هذين العلمين ضروري ومتيقن وكلاهما هبة من الله تعالى، لأن الانسان من وجهة نظر ابن حزم يخرج إلى هذا العالم ليس عاقلاً ولا مدركاً، ولا معرفة له بشيء أصلاً، مصداقاً لقوله تعالى (والله أخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئاً)، ثم يحدث الله تعالى للنفس قدرة على التفكر واستعمال الحواس والاستدلال، ويحدث لها الفهم بما تشاهد وتخبر به، وهذا هو طريق النقل والاكتساب، وكلا الطريقين حق في ذاته لا تناقض بينهما *(1)*.

وسنرى خلال دراستنا للفرق المخالفة لدين الاسلام ، مدى تطبيق ابن حزم لهذا المنهج على المعتقدات والأديان التي درسها.

ثالثاً : الأديان المخالفة لدين الاسلام

حدد ابن حزم الفرق المخالفة لدين الاسلام بأنها ست فرق *(2)*، وكل فرقة من هذه الفرق تتشعب على فرق وهذه الفرق أو المذاهب والملل هي :-

1- مبطلوا الحقائق : وهم القائلون بتكافؤ الأدلة ، والسوفسطائيون، والشكاك.

2- من قال أن العالم قديم وليس له مدبر وهم الدهريون.

3) من قال أن العالم قديم وله مدبر قديم وهم الفلاسفة كأرسطو وبعض فلاسفة الاسلام -الفارابي وابن سينا وابن رشد-.

4- من قال أن مدبر العالم وفاعله أكثر من واحد - كالمجوس والصابئة والمنانية والمزدكية والديصانية - من أديان الفرس القديمة، وأدخل ابن حزم النصارى في هذه الفرقة لقولهم بالتثليث وأن خالق الخلق ثلاثة (الله والابن وروح القدس).

5- مبطلوا النبوات وهم البراهمة.

---

1) الفصل، جـ 5، ص 108.

2) الفصل، جـ 1، ص 3.

6- ثم القائلون بأن العالم حادث وله مدبر قديم وأثبتوا النبوات إلا أنهم أنكروا بعضها، ويدخل في هذه الفرقة جماهير اليهود، ومن أنكر التثليث من النصارى، وتوضيح ذلك كما يلي :

1- منكروا الحقائق :

الذين أبطلوا الحقائق جملة هم القائلون بتكافؤ الأدلة ، والسوفسطائيون والشكاك ، مدار الخلاف بين هؤلاء جميعاً وأهل الاسلام يتعلق أساساً بالمعرفة - أي في كيفية ادراك الحقائق- المعرفة الحقة عند المسلم هي المعرفة التي أتى بها التنزيل أي هي المعرفة النقلية، وهذه المعرفة في جوهرها لا تتعارض مع المعرفة العقلية التي مصدرها بديهيات العقل وما شهدت به الحواس. ومنكروا الحقائق لا يرفضون فقط المعرفة التي أتى بها التنزيل، بل ينكرون أن يكون للمعرفة الحسية أو للمعرفة العقلية أدنى قيمة في ايصالنا لمعرفة حقائق الأشياء. وكأن كل شيء في الخارج هو بالنسبة إلى الذات المدركة مظهر فحسب، أما طبيعة الشيء في ذاته فلا سبيل إلى الوصول إليها. يقول أحد فلاسفتهم المدعو جورجياس (إن ثمة ثلاث قضايا، الأولى أنه لا شيء ، والثانية أنه حتى لو وجد شيء فإن هذا الشيء لا يمكن أن يدرك، والثالثة أنه حتى لو أمكن إدراكه فإنه لا يمكن أن يعبر عنه ويوصل إلى الغير) *(1)*.

وما دام الأمر كذلك فقد ارتدت المعرفة عند هؤلاء لتتخذ لها طابع النسبية والفردية، فليس ثمة خير في ذاته، وإنما هو خير أو عدل أو ظلم بالنسبة إلى كل إنسان بمفرده. فما أراه خيراً قد يراه غيري ظلماً وما أراه علماً قد يراه غيري جهلاً وهكذا. فالانسان عند منكري الحقائق هو مقياس الأمور جميعاً، ومدركاته -أي الانسان- هي التي تحدد له أن هذا الأمر صحيح وذلك خطأ.

---

1) موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، جـ 2، ص 17.

فاختلط الأمر عليهم، واختلفت قيم الأشياء باختلاف الناظرين إليها، وتفصيل ذلك كما يلي :

أ- القائلون بتكافوء الأدلة :

زعم القائلون بتكافؤ الأدلة أنه لا موجب لترجيح رأي على آخر أو مقالة على مقالة أو ديانة على ديانة، إذ لو كان ثمة قول ظاهر الغلبة في رأيهم لما أشكل على أحد، وبالتالي لبدا الحق للناس ظاهراً جلياً، بل دلائل كل قول فهي مكافئة لدلائل سائر الأقوال وقالوا:كل ما ثبت بالجدل فإنه بالجدل ينقض، وقالوا أيضاً: أن المرء قد يعتقد قولاً ويتعصب له ويناظر عليه ثم تبدو له بادية فلا يلبث أن يعادي ما كان ينصر،مبيناً ضلال عقيدة كان هوأشد المتحمسين لها(1).

وقد رد عليهم ابن حزم مبيناً أن أشكال الشيء على بعض الناس لا يعني انعدام كل حقيقة ، بل هو يعني فقط جهل هؤلاء الناس بحقيقة ذلك الشيء. وليس جهل الجاهل حجة ضد العالم ببرهان ذلك الشيء. وقد وقع الاختلاف بين الناس لاختلاف حظوظهم من الذكاء والفهم، وتفاضل أنصبتهم من المعرفة والعلم، فلم يكن هذا الاختلاف إلا شاهداً على قصور فهم بعض الناس أو بلادة عقولهم، أو تكاسلهم عن تقصي البرهان، وأما إذا ارتفعت هذه الموانع فهنالك لا بد للبرهان من أن يلوح لهم جميعاً ساطع اليقين.

وأما حجة أصحاب تكافؤ الأدلة في تقلب بعض الناس من مذهب إلى مذهب أو من رأي إلى آخر، فإن ابن حزم يرى أن هذه الحجة لا تعني أكثر من القول من أن هناك قوماً يخطئون وقوماً يصيبون، ولو لم يكن هناك خطأ وصواب لما كان هناك موضع للانتقال من رأي إلى آخر. والحق أن اقرار أصحاب تكافؤ الأدلة بوجود خطأ يلزمهم ضرورة التسليم بوجود صواب، فلو لم يكن صواب لم يكن خطأ، ولو لم يكن برهان لم يكن شغب مخالف للبرهان(2).

---

1) الفصل، جـ 5، ص 119.

2) الفصل، جـ 5، ص 129-132. ابن حزم الأندلسي، زكريا ابراهيم، ص 139.

ب- السوفسطائيون :

وكما دحض ابن حزم حجج القائلين بتكافؤ الأدلة ، دحض أيضاً حجج السوفسطائيين القائلين بنسبية الحقائق - أي أن الشيء حق عند من هو عنده حق وباطل عند من هو عنده باطل- فيقرر ابن حزم أن الشيء لا يكون حقاً باعتقاد من اعتقد أنه حق كما أنه لا يبطل باعتقاد من اعتقد أنه باطل، وإنما يكون الشيء حقاً لكونه موجوداً ثابتاً سواء اعتقد المرء أنه حق أو اعتقد أنه باطل، ومعنى هذا أن الحق والباطل عند ابن حزم هما مسميان يصدقان على الأشياء كما هي في الأعيان لا كما هي في الأذهان، وإلا -في رأي ابن حزم- لكان الشيء معدوماً موجوداً في حال واحدة في ذاته، وهذا عين المحال *(1)*.

جـ- الشكاك :

وكما نقض ابن حزم حجج أصحاب تكافؤ الأدلة والسوفسطائيين، فقد نقض حجج الشكاك الذين تمحور شكهم حول مسائل ثلاثة وهي مسألة طبيعة الأشياء في ذاتها من حيث امكان معرفتها من عدمه، والمسألة الثانية تتعلق بالموقف الذي يجب أن يقفه الحكيم إزاء نوع المعرفة التي لدينا عن طبائع الأشياء، والمسألة الثالثة ما هو الموقف العملي الذي يستخلصه الانسان من هذا الموقف الفكري.

المعرفة عند هؤلاء معرفة ظنية احتمالية لا ترقى إلى درجة اليقين، وما دامت المعرفة ظنية احتمالية فما على الحكيم في رأيهم إلا التوقف عن اصدار الحكم -أي أن ينصرف الانسان عن أي كلام هو حكم من حيث أنه معبر عنه في الخارج- ولهذا فالوسيلة الوحيدة لنشدان السعادة في رأيهم هي أن يصوم الانسان عن الكلام فيصبح في حالة صمت مطبق *(2)*. يرد عليهم ابن حزم من أقوالهم ذاتها فيقول لهم(أشككّم موجود صحيح منكم أم غير صحيح ولا موجود ؟

---

1) الفصل، جـ 1، ص 9.

2) موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، جـ 2، ص 17-18.

فإن قالوا هو موجود صحيح منا أثبتوا حقيقة ما ، وإن قالوا هو غير موجود نفوا الشك وأبطلوه، وفي إبطال الشك إثبات الحقائق، أو القطع على إبطالها *(1)*.

2- القائلون بقدم العالم وأن ليس له مدبر :

الذين قالوا بأن العالم قديم وليس له مدبر هم الدهريون، الدهريون في الاشتقاق نسبة إلى الدهر وهو الأمد الممدود، والزمان الطويل، ومدة الحياة الدنيا، وقيل الدهر ألف سنة *(2)*. وهو في الحقيقة لا وجود له في الخارج عند المتكلمين، لأنه عندهم عبارة عن مقارنة حادث بحادث، والمقارنة أصل اعتباري عرضي، وأما عند من عرفه منهم فإنه حركة الفلك، (العالم) فإنه وإن كان وجودياً فإنه لا يصلح للتأثير*(3)*. والدهري بالضم هو الذي أتى عليه الدهر وطال عمره، والدهري بالفتح هو الذي يقول العالم موجوداً أزلاً وأبداً، لا صانع له، وهو الملحد *(4)*، هذا عند المسلمين.

وقال غيرهم : الدهر هو الزمان المهلك الذي تفنى فيه الحوادث ولا يفنى، والذي أصبح ديناً يجاهر الناس بالاعتقاد به في عهد (يزدجرد الثاني) من ملوك الدولة الساسانية، 438 : 457م. وفي هذا الدين ألغيت النظرة الثنائية للكون التي كانت تطبع الديانة الفارسية، وذلك بأن جعل الزمان الذي لا نهاية له (دهر) هو المبدأ الاسمي، واعتبر هو عين القدر،

---

1) الفصل، جـ 1، ص 8-9.

2) لسان العرب، لابن منظور، م 1، ص 1023، ص 1025.

3) الكليات، لابي البقاء، جـ 2، ص 330.

4) لسان العرب، لابن منظور، م 1، ص 1023، ص 1025. الكليات، لابي البقاء، جـ2، ص 330. مختار الصحاح، للرازي، ص 212.

أو الفلك الأعظم أو حركة الأفلاك *(1)*، وقد ذم الله تعالى قوماً كانوا يعتقدون في الدهر وتصريفه في حياة الناس. فقال تعالى عنهم (وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون)*(2)*.

وقد اختلف مفكروا الاسلام في تعريف الدهريين وعلى من تطلق هذه الكلمة وأول تعريف لهم نجده عند الجاحظ المتوفي سنة(255 هـ)، حيث يقول: (انهم ينكرون الخالق، والنبوات، والبعث، والثواب، والعقاب، ويردون كل شيء إلى فعل الأفلاك، ولا يعرفون خيراً ولا شراً سوى اللذة والألم) *(3)*. أما الشهرستاني في كتابه الملل والنحل فيقول : (بأن منهم معطلة لا اعتقاد لهم بشيء، وينكرون كل ما وراء المحسوس، ولا يثبتون معقولاً، وأن منهم من يقول بالمحسوس والمعقول ولا يقول بحدود وأحكام وهم الفلاسفة الدهرية) *(4)*.

أما الغزالي فقد خص بهذا الاصطلاح الفلاسفة الطبيعيون الأوائل فقال في المنقذ : (أنهم –أي الدهريون– طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع، المدبر العالم، القادر، وزعموا أن العلم لم يزل، وأن النطفة من الحيوان، والحيوان من النطفة، كذلك كان وكذلك يكون) *(5)*،

---

1) تاريخ الفلسفة في الاسلام، دى بور، ترجمة : عبد الهادي ابو ريدة، ص 17، ص 153.

2) الجاثية، الآية 24.

3) كتاب الحيوان، للجاحظ، جـ 7، ص 588-589.

4) الملل والنحل ، للشهرستاني، جـ 2، ص 93، ص 95.

5)المنقذ من الضلال، للغزالي، تحقيق: جميل صليبا، ص 99.

أما ابن حزم فقد توسع في الاصطلاح ليشمل جميع القائلين بقدم العالم *(1)*، ومن أنكر الألوهية فعنده (لا يخلو العالم من أحد وجهين، إما أن يكون لم يزل "قديم" أو أن يكون محدثاً لم يكن ثم كان، فذهبت طائفة إلى أنه لم يزل وهُم الدهرية، وذهب سائر الناس إلى أنه محدث) *(2)*.

ومن جملة هذه التعريفات فإن اصطلاح دهرية أو دهريين يمكن اطلاقه على جميع الاتجاهات المادية التي تجمع تحت هذا الاسم من ماديين أو طبيعيين أو منكري الخالق أو أهل التناسخ أو نحو ذلك من الأسماء، والذين ينكرون وجود أي قوة علوية تتصرف في العالم وتدبره.

ذرائع الدهريين في القول بقدم العالم وإنكار الألوهية :

ساق الدهريون جملة من الذرائع في القول بقدم العالم، وإنكار الألوهية، من هذه الذرائع قولهم (لم نر شيئاً حدث إلا من شيء أو في شيء، ومن ادعى غير ذلك فقد ادعى ما لا يشاهد ولم يشاهد) *(3)*. اعتمد الدهريون في ايراد هذه الحجة على أخذهم بمبدأ تسلسل العلل وتلازمها، فهم يرون أنه لا بد من علة للموجودات، وإذا كان لا بد من علة، فلا بد لتلك العلة من علة، وهكذا أبدا، حتى يوجبوا كون أشياء لا أوائل لها، وهذا هو برهانهم في قدم العالم وإنكار الألوهية.

---

1) يورد عبد القاهر البغدادي خمسة اتجاهات رئيسية قالت بقدم العالم وهي الدهرية لقولهم أن العالم كان في الأزل على هذه الصورة في أفلاكه وكواكبه وسائر أركانه، وأصحاب الهيولى لقولهم هيولى (مادة) العالم قديمة وأعراضه حادثة، والتنويه لقولهم بقدم النور والظلمة، وأصحاب الطبائع لقولهم بقدم الأرض والماء والنار والهواء، ومن قال بقدم هذه الأربعة وقدم الأفلاك معها، كتاب أصول الدين، للبغدادي.

2) الفصل، لابن حزم، جـ 1، ص 9.

3) تهافت الفلاسفة، الغزالي، تحقيق : موريس بويج، ص 195.

عارض المسلمون مبدأ تسلسل العلل وتلازمها، فهم يرون أنه لا يوجد في الوجود إلا فعل واحد، وهو فعل الموجود المريد، أما فعل الطبيعة فلا حقيقة له، لأن العقل لا يستطيع أن يرد هذا الفعل أو ذاك إلى مجرد علاقة زمانية بين شيئين، وإن ما يشاهده الانسان في الواقع ما هو إلا تعاقب ظاهرتين، فلا حجة توجب أن تكون الظاهرة الأولى علة والثانية معلولة *(1)*. وإذا كنا نتوقع حدوث ظاهرة ما بعد أخرى، فمرد ذلك كما يقول (هيوم) إلى تكرار وجودهما معاً، وأن التكرار لا يكشف ولا يحدث شيء في الموضوعات وإنما يؤثر فقط في العقل الذي يدركها، فيتصور الذهن حدوث ارتباط بين شيئين لا وجود له في الواقع(2). أما السبب الثاني لرفض المسلمين مبدأ تسلسل العلل وتلازمها، فهو أن الأخذ بهذا المبدأ يناقض المفهوم الاسلامي الذي يقول بنظرية (الخلق الحر) أي إبداع الله للكون بمحض إرادته، لما انطوى عليه هذا المبدأ من نفي للإرادة الإلاهية *(3)*. فإرادة الباري تعالى حرة مطلقة تفعل ما تفعل وتترك ما تترك، وهي ليست مثل إرادتنا مقيدة بالبواعث والعوامل. يقول ابن حزم رافضاً مبدأ العليه (إن العلة توجب الفعل أو الترك، وهو تعالى يفعل ولا يفعل، فصح بذلك أنه لا علة لفعله أصلاً ولا لتركه البتة) *(4)*، فخلق الباري تعالى للعالم لا لأنه علته كأن تقول إذا وجد زيد وجد عمرو ولا كان خلقه تعالى لعلة أخرى كجلب المنافع ودفع المضار وإنما أمره للشيء أن يقول له كن فيكون.

أما شبهتهم الثالثة المتعلقة بنفي وجود الباري تعالى، والتي استندوا فيها على قولهم : أن كان للأجسام محدث لم يخل من أحد ثلاثة وجوه، إما أن يكون مثلها من جميع الوجوه فيكون محدثاً مثلها،

---

1) موسوعة الفلسفة، بدوي، جـ 2، ص 615-616.

2) نفس المرجع، ص 615-616.

3) تهافت الفلاسفة، الغزالي، ص 158.

4) الفصل ، جـ 1، ص 12.

وإما أن يكون خلافها من جميع الوجوه فيكون ضداً لها، وإما أن يكون مثلها من بعض الوجوه، وخلافها من بعض الوجوه فيكون مثلها، فإن ابن حزم يرى أن الباري تعالى خلاف خلقه من جميع الوجوه، ولا يلزم من ذلك أن يقال أنه ضد لها، فليس كل خلاف ضد، فالجوهر خلاف العرض وليس ضده، ثم أن الضد من صفات الحوادث ، فلا يكون الضدان إلا عرضين تحت جنس واحد، وهذا منفي عن الخالق. فالباري تعالى ليس جسماً ولا جوهراً ولا عرضاً ولا عدداً ولا جنساً ولا نوعاً ولا فصلاً ولا شخصاً، لا يشبهه شيء من خلقه بوجه من الوجوه *(1)*.

أما ذريعتهم الرابعة، والتي استندوا فيها على القياس والتمثيل لأفعال الخالق بأفعال خلقه، ومفادها قولهم : لا يخلو أن كان للعالم فاعل من أن يكون فعله لإحراز منفعة، أو دفع مضرة، أو طباعاً، أو لا لشيء من ذلك، فإن ابن حزم يرى أن الفعل لإحراز منفعة أو دفع مضرة، فإنما يوصف به المخلوقين المختارين، وأما فعل الطباع فإنما هو من صفات المخلوقين غير المختارين (فعل الطبيعة) ولما كانت كل صفات المخلوقين منفية عن الباري تعالى، وكان تعالى خلاف خلقه من جميع الوجوه، كان فعله خلاف أفعال خلقه من جميع الوجوه، وجميع خلقه لا تفعل إلا لاجتلاب منفعة أو دفع مضرة ، أو طباعاً، فوجب أن يكون فعله تعالى بخلاف ذلك *(2)*.

براهين ابن حزم على حدوث العالم :

بعد أن نقض ابن حزم حجج الدهريين القائلين بقدم العالم، شرع في وضع البراهين الدالة على الحدوث ومن هذه البراهين ما يلي :-

أ- برهان أن العالم متناه :

يرى ابن حزم أن كل شخص في العالم، وكل عرض في شخص، وكل زمان

---

1) الفصل ، جـ 1، ص 12-13.

2) الفصل ، جـ 1، ص 13.

فكل ذلك متناه ذو أول، ندرك ذلك بالحس والمشاهدة *(1)*، فتناهى الشخص ظاهر بأول وجوده وآخره، وتناهى الاعراض المحمولة في الشخص ظاهرة بتناهي ذلك الشخص. وتناهى الزمان موجود باستئناف ما يأتي منه بعد الماضي وفناء كل وقت بعد وجوده، واستئناف آخر يأتي بعده، وما دام العالم كله إنما هو أشخاصه، ومكانها،وأزمانها،ليس العالم غير ذلك، وكل هذه متناهية فالعالم متناه ذوأول*(2)*.

ب- برهان أن الأعداد متناهية :

يرى ابن حزم أن كل موجود بالفعل فقد حصره العدد، وأحصته الطبيعة –ومعنى الطبيعة هي الكيفية التي يوجد بها الشيء– وإحصاء الطبيعة عند ابن حزم نهاية صحيحة إذ ما لا نهاية له فلا إحصاء له ولا حصر له وكل محصور بالعدد محصي بالطبيعة، فهو ذو نهاية *(3)*، وهذان الدليلان قد نبه الله عليهما وحصرهما بحجته البالغة فقال تعالى (وكل شيء عنده بمقدار) *(4)*.

---

1) يستند ابن حزم في هذا البرهان إلى براهين الكندي المتوفي سنة (256 هـ) في تناهي العالم، أنظر : رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم إلى على بن الجهم ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق : محمد عبد الهادي ابو ريدة، ص 199.

2) الفصل ، جـ 1، ص 14-15.

3) يستند ابن حزم في هذا البرهان إلى برهان تناهي مقدورات الله الذي قال به ابى الهذيل العلاف المتوفي سنة (235 هـ)، الذي نظر إلى قدرة الله من حيث صلتها بالموضوع أو(المقدور) فقال بتناهي مقدورات الله وذلك أن للأشياء كلاً،والله تعالى قد (أحصى كل شيء عددا)سورة الجن،الآية 28. والاحصاء والاحاطة لا تكون إلا لمتناه، وقد أراد ابى الهذيل أن ينفرد الله باللانهاية أزلاً وأبدا، فلا يشاركه في أبديته أحد كما لا يشاركه في القدم أحد، وبالتالي قال بتناهي مقدورات الله، وبفناء حركات أهل الخالدين ليكون الله ولاشيء معه. أنظر: في علم الكلام، د. محمود صبحي، ص 206.

4) سورة الرعد ، الآية 8.

جـ- برهان تناهي الزمان :

يرى ابن حزم أن ما لا نهاية له، فلا يمكن الزيادة فيه، ومعنى الزيادة أن تضيف إلى ذي النهاية شيئاً من جنسه يزيد ذلك في عدده أو في مساحته، فلو كان الزمان لا نهاية له كما يقول الدهريون، فإن كل ما زاد فيه ويزيد من الأزمنة لا يزيد ذلك في عدد الزمان شيئاً، وفي شهادة الحس أن كل ما وجد من الأعوام على الأبد إلى زماننا هذا ، هو أكثر مما وجد من الأعوام على الأبد إلى وقت هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم. والزمان مذ كان إلى وقت الهجرة جزء من الزمان مذ كان إلى وقتنا هذا، فالكل والجزء واقعان في كل ذي أبعاض. والعالم عند ابن حزم ذو أبعاض، هكذا توجد حاملاته ومحمولاته وأزمانها، فالعالم كل لأبعاضه، وأبعاضه أجزاء له، والعالم كما سبق أن بينا متناه، فالزمان متناه.

وأما ما لم يأت من الزمان بعد، من زمان أو شخص أو عرض، فليس ذلك عند ابن حزم شيئاً، فلا يقع على شيء من ذلك عدد ولا نهاية ولا يوصف بشيء أصلا، لأنه لا وجود له بعد، وإذا وجد لزمه حينئذٍ ما لزم سائر ما قد وجد من أجناسه، وأنواعه من النهاية، والعدد وغير ذلك من الصفات *(1)*.

---

1) الفصل، جـ 1، ص 17. يستعير ابن حزم هذا البرهان من المعتزلة، وبالذات من أبي علي الجبائي المتوفى سنة (303 هـ) والذي يسميه (برهان الوصل والقطع) ويستند إلى مقدمة كبرى مفادها أن كل ما يعتريه الزيادة والنقصان فهو حادث، ومدلوله أن لا زيادة ولا نقصان لما هو غير متناه، بينما كل الأجسام في هذا العالم يمكن أن تزيد وأن تنقص ومن ثم فهي محدثة، وقد أفاد الجبائي من مناقشات ابراهيم النظام المتوفي سنة (231 هـ) مع المانويه في قولهم أن الغمامة روح الظلمة قد قطعت الظلام وهو غير متناه حتى وصلت إلى النور، فكشف النظام تناقضهم، إذ أن قطع ما لا يتناهى مستحيل، وأن مالا يتناهى لايزيد ولاينقص،وأن كل مايزيد وينقص،ويوصل ويقطع،فهومتناه، وإذا كان العالم كذلك فالعالم متناه. أنظر:في علم الكلام،د.محمود صبحي، ص 332-333.

د- برهان أن العالم حادث :

بعد أن بين ابن حزم أن الأجسام والأعراض بأعدادها وأزماتها متناهية شرع في بيان أن العالم حادث ذي لأول، فلو كان العالم لا أول له ولا نهاية له كما يقول الدهريون ، فالاحصاء منا له بالعدد والطبيعة إلى ما لا نهاية له غير ممكن، ولا سبيل إليه، غير أننا تيقنا على حسب البراهين السابقة وقوع العدد والطبيعة في كل ما خلا من أوائل العالم حتى بلغ إلينا، فكذلك الاحصاء منا إلى أولية العالم صحيح موجود بلا شك، وما دام ذلك كذلك فالعالم أول ضرورة فالعالم حادث *(1)*.

---

1) الفصل، جـ 1، ص 18.

يستند ابن حزم في هذا البرهان إلى براهين الكندي المتوفي سنة (252 هـ) حول إثبات وجود الله وتناهي جرم العالم ومفاده (فأما ما سألت عنه – ما – إذا كانت الأعداد بلا نهاية فيمكن أن تكون المعدودات بلا نهاية أم لا ؟ فإن هذا القول ليس بحق لأن الأعداد متناهية وإنما يعرض لها أن تسمى لا نهاية لها عرضاً لا طبعاً .. وجميع خلق الله معدودات فهي متناهية بالفعل وإن كانت تخرج بقدرة الله خروجاً دائماً ما أحب خروجها وكونها فهي أيضاً بالفعل متناهية ، والعدد متناهي بالفعل ... وكلما خرج منها شيء فهو محدود والمحدود متناهي) ، رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق : محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص 99.

هـ- برهان أن الموجودات حادثة :

يرى ابن حزم أنه لا سبيل إلى وجود ثان إلا بعد أول، ولا إلى وجود ثالث إلا بعد ثان، ولو لم يكن لأجزاء العالم أول لم يكن ثان ولو لم يكن ثان لم يكن ثالث وهكذا، وقد نبه الله على هذا الدليل وعلى الذي قبله في قوله تعالى (وأحصى كل شيء عددا) *(1)*، وأيضاً فالآخر والأول من باب المضاف والمضاف إليه، فالآخر آخر للأول والأول أول للآخر، ولو لم يكن أول لم يكن آخر، ويومنا هذا بما فيه آخر لكل موجود قبله، إذ ما لم يأت بعد فليس عند ابن حزم شيء، ولا وقع عليه بعد شيء من الأوصاف *(2)*.

1) الجن، الآية 28.

2) الفصل، جـ 1، ص 18. ظهرت فكرة اللامتناهي الرياضي عند (الفيثاغوريين) فيما عرف فيما بعد بنظرية فيثاغورس، ومفادها أن المربع المنشأ على الوتر يساوي مجموع المربعين المنشأين على الضلعين الأخريين، وقد أقر الرياضيون فيما بعد بوجود أعداد لا متناهية لا تزيد بالاضافة أو التضعيف، غير أنهم أقروا كذلك بأن بعض سلاسل الأعداد غير المتناهية لها نهاية من جهة كون سلسلة اللحظات الماضية تنتهي في اللحظة الحاضرة، أو عدد كون نقط اللانهائي تنتهي في خط متناهى. وأول من عكس هذا البرهان على الدهريين هو الكندي المتوفي سنة (256 هـ) فعنده أن كل الأعداد مهما كان كثيراً فإنه متناه، غير أن سلسلة الأعداد يمكن أن تكون في خيالنا غير متناهية لأن بامكاننا أن نزيد عدداً بالجمع أو التضعيف بلا نهاية ولكن المعدودات متناهية لأنها أجسام ولأنها أشياء مادية مخلوقة. أنظر : موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، جـ 2، ص 353-354. تاريخ الفكر العربي، د. عمر فروخ، ص 308.

أدلته على وجود الباري سبحانه وتعالى

بعد أن بين ابن حزم بالبراهين الضرورية أن العالم حادث أي أن له بداية وله نهاية شرع في بيان الأدلة القاطعة على وجود المحدث الباري سبحانه وتعالى ، من هذه الأدلة ما يلي :

1- العالم حادث فله محدث :

يرى ابن حزم أنه ما دام العالم حادث فلا بد من ثلاثة أوجه لا رابع لها وهي إما أن يكون أحدث ذاته بذاته، وإما أن يكون حدث بغير أن يحدث هو نفسه وبغير أن يحدثه غيره، وإما أن يكون أحدثه غيره. فأما القول الأول وهو أن العالم أحدث ذاته بذاته فلا يخلو من أربعة أوجه، وهي إما أن يكون أحدث ذاته وهو معدوم وهي موجودة، أو أحدث ذاته وهو موجود وهي معدومة، أو أحدثهما وكلاهما موجود، أو أحدثها وكلاهما معدوم. وكل هذه الأوجه الأربعة محال لأن الشيء وذاته هي هو، وهو هي، وهذه الأوجه التي بيناها توجب أن يكون الشيء غير ذاته، وهذا محال وباطل بالحس والمشاهدة.

والقول الثاني وهو أن العالم خرج من العدم إلى الوجود من غير أن يخرجه غيره، أو يخرج هو ذاته، فهو أيضاً محال وتخليط، فبطل أن يخرج العالم بنفسه وبطل أن يخرج دون أن يخرجه غيره، فلم يبق إلا الوجه الثالث وهو أن العالم أخرجه غيره من العدم إلى الوجود *(1)*.

2- أثر الفاعل فيما انفعل :

يرى ابن حزم أن العالم بكل ما فيه، ذو آثار محمولة فيه. من نقلة زمانية، وحركة دورية في كون كل جزء من أجزائه في مكان الذي يليه، والأثر مع المؤثر من باب المضاف، فإن لم يكن أثر لم يكن مؤثر، وإن لم يكن مؤثر لم يكن أثر، ومعنى قول ابن حزم أن المؤثر والأثر والمؤثر فيه من باب المضاف،

---

1) **الفصل**، جـ 1، ص 21.

إنما هو أن المؤثر والمؤثر فيه يقتضيان مؤثراً ولا بد، ولم يرد أن الباري تعالى يقع تحت الاضافة، فلا بد ضرورة من مؤثر ليس مؤثراً فيه، وليس هو شيئاً مما في العالم، فهو بالضرورة الخالق الأول الواحد تبارك وتعالى، فصح أن العالم محدث وأن له محدثاً هو غيره *(1)*.

3- في العالم تدبير محكم فله مدبر حكيم :

يرى ابن حزم أن ما نشاهده ونحس به من آثار الصنعة التي لا يشك فيها ذو عقل تبين أن العالم محدث وأن له محدثاً ، من هذه الصنعة المتقنة تراكيب الأفلاك وتداخلها ودوام دورانها على اختلاف مراكزها، فبالضرورة نعلم أن لها محركاً على هذه الوجوه المختلفة ، ثم تراكيب أعضاء الانسان والحيوان، فبالضرورة والحس نعلم أن لذلك صانعاً مختاراً يفعل ذلك كله كما شاء، ويحصيه احصاء لا يضطرب أبداً عما شاء، وليس يمكن في حس العقل أن تكون هذه المختلفات المضبوطة من فعل الطبيعة ، فبالضرورة يعلم أن لها واضعاً ومرتباً وصانعاً لأنها لا تقوم بنفسها (2)، ففي العالم تدبير محكم فله مدبر حكيم.

---

1) الفصل، جـ 1، ص 22.

2) الفصل، جـ 1، ص 23. إن أدلة ابن حزم هذه على وجود المحدث لا تختلف في شيء عن الأدلة الثلاثة التي قال بها الكندي، وإن كان ثمة فرق بين الاثنين فإنه يتعلق بالدليل الثاني الذي يستند على أثر الفاعل فيما انفعل، فالكندي يرى أن الباري تعالى العلة الأولى لكل المعلولات، وهذا الخلق بالعلة الأولى يتم بسلسلة تنازلية تبدأ من الله تعالى وحتى العالم الذي تحت فلك القمر، ويرى الدكتور عبد الرحمن بدوي أن ثمة تناقضاً بين فكرة الابداع أو الخلق من العدم التي قال بها الكندي وبين قوله بصدور الأشياء بعضها عن بعض في تسلسل تنازلي عن طريق العلة والمعلول.

أنظر : موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، جـ 2، ص 304. الكندي، تأليف يوحنا قمير، ص 19.

3- القائلون بأن العالم قديم وله مدبر قديم

الذين قالوا بأن العالم قديم وله مدبر قديم هم أرسطو وشيعته ومن وافقهم على ذلك من فلاسفة الاسلام مثل الفقيه ابي الوليد محمد بن رشد المتوفي سنة (525 هـ)، اعتمد أصحاب هذه المقالة في قولهم هذا على أن علة فعل الباري تعالى إنما هي جوده، وحكمته، وقدرته، وهو تعالى قديم، جواد، حكيم، قادر، فالعالم قديم إذ أن علته قديمة *(1)*، والعالم في رأي هؤلاء موجود مع الله تعالى، ومعلول له، ومساوق، غير متأخر عنه بالزمان، مساوقة المعلول للعلة، ومساوقة النور للشمس وإن تقدم الباري تعالى عليه كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان *(2)*. وللتدليل على قولهم هذا ساقوا جملة من الذرائع منها :

1- استحالة صدور حادث عن قديم مطلقا.

2- لو كان الباري متقدماً بالزمان على العالم، لكان قبل الزمان زمان، وهذا خلف.

3- امكان العالم كان موجودا، فالعالم لم يزل ممكن الحدوث.

4- كل حادث تسبقه مادة ، إذ لا يستغني الحادث عن مادة، فالمادة إذاً قديمة، فالعالم قديم *(3)*.

الخلاف بين هؤلاء ومتكلمي الاسلام يتعلق في الأساس حول مفهوم الزمان. أي هل أن الزمان متناه أو غير متناه ؟ وهل أن أفعال البارى تعالى تخضع لمفهوم العلة والمعلول ؟ .

---

1) الفصل، جـ 1، ص 24.

2) تهافت الفلاسفة، الغزالي، تحقيق : موريس بويج، ص 48.

3) نفس المصدر، ص 48، ص 88.

(فالمتكلمون يرون أن الزمان متناه وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته، وأرسطو وفرقته يرون أن الزمان غير متناه) *(1)*، أي أنه لم يكن هناك زمان لم يكن العالم موجوداً فيه، ولكنه -أي العالم- حادث بمعنى أن له فاعلاً، فالعالم مفتقر إلى فاعله أبدا حتى يظل موجودا، يقول ابن رشد (وهو في الحقيقة -أي العالم- ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة) *(2)*.

لقد أوقع هؤلاء أنفسهم في التناقض ، فالعالم بهذه الصفة قديم محدث، محدث قديم معاً، وهذا عين المحال والتخليط والفساد *(3)*، فالقديم عند ابن حزم هو الذي لا فاعل له ولا مخرج له من عدم إلى وجود، فلو كان العالم لم يزل قديماً لكان لا مخرج له ولا فاعل له.

أما قولهم أن العالم قديم لأن علة فعل الباري قديمة ، فإن ابن حزم لا يقر بهذه المقدمة -أعني للعالم علة- فلا علة عنده لتكوين البارى عز وجل لكل ما كونه، لأنه تعالى كما شاء فعل *(4)*.

---

1) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، لابن رشد، ص 41-42.

2) نفس المصدر، ص 42.

3) الفصل، جـ 1، ص 24.

4) الفصل، جـ 1، ص 23-24.

يرى ابن رشد أن قول المتكلمين بحدوث العالم من عدم ليس على ظاهر الشرع، بل هم متأولون فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض، ولا يوجد نص في ذلك، فإن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الأنباء عن ايجاد العالم، إنه محدث بالحقيقة، وأن الوجود والزمان غير متناهيان، وذلك في قوله تعالى (وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) سورة هود، الآية 7. فهذه الآية على ظاهرها تقضي بأن هناك وجوداً قبل هذا الوجود، وهو العرش والماء، وزماناً قبل هذا الزمان. فصل المقال ، لابن رشد، ص 42-43.

4- القائلون بأن مدبر العالم وفاعله أكثر من واحد

الفرقة الرابعة التي عارضها الاسلام فيمن ذكرهم ابن حزم، هم الذين قالوا أن مدبر العالم وفاعله أكثر من واحد *(1)*، حجة القائلين بأن مدبر العالم وفاعله أكثر من واحد هي قولهم (وجدنا الحكيم لا يفعل الشر، ولا يخلق خلقاً ثم يسلط عليه غيره)، وقالوا أيضاً (وجدنا العالم ينقسم قسمين، كل قسم منها ضد الآخر، كالخير والشر، والفضيلة والرذيلة، والحياة والموت، والصدق والكذب، فعلمنا أن الحكيم لا يفعل إلا الخير، وما يليق فعله، وعلمنا أن للشرور فاعلاً غيره، وهو شر مثلها) *(2)*.

أولاً : فأما قولهم وجدنا العالم ينقسم قسمين، كل قسم منهما ضد الآخر، كالخير والشر، والفضيلة والرذيلة، إلى منتهى كلامهم، فإن ابن حزم يرد على شبهتهم هذه من مذهبه الظاهري الذي يرى أن الأشياء ليس لها حكم في العقل قبل ورود الشرع، لا بالحظر ولا بالاباحة، وأن كل ذلك موقوف على ما ترد به الشريعة من تحليل وتحريم وإباحة وحظر، فالشر عند ابن حزم ليس شراً في ذاته،

---

1) يقسم ابن حزم هذه الفرقة إلى قسمين، فقسم قال أن العالم هو مدبروه لا غيرهم مثل المنانية، والمزدكية، والديصانية، وكل من قال بالطبائع الأربع -الأرض والماء والنار والهواء- بسائط غير ممتزجة ثم حدث الامتزاج فحدث العالم. وقسم قال أن العالم غير مدبريه، وهم الصابئة لقولهم بتدبير الكواكب السبعة والاثني عشر برجاً، والمجوس لقولهم بقدم خمسة أشياء هي الباري تعالى، وابليس، والمكان، والزمان، والخلاء المطلق. والجامع المشترك بين هذه الأديان والفرق هي قولهم بأصلين في الوجود لم يزالا وهما النور والظلمة، وإن النور اله الخير والنماء، والظلمة آلهة الشرور والآثام. الفصل ، جـ 1، ص 34، ص 37.

2) الفصل ، جـ 1، ص 37.

وأن الخير ليس خيراً في ذاته (غير أن مبدع الخلق ومرتبه سمى هذا الشيء شراً وأمر باجتنابه، وسمى هذا الشيء الآخر خيراً وأمر بإتيانــه) *(1)*، فـالخير والشـر بهذا المعنى ليس لهما قيمة مطلقة فـي حد ذاتهمـا، وإنمـا همـا مـن بـاب الأوامـر والنواهي، فالشر شر لأن الله تعالى نهى عنه، وأمر باجتنابـه، والخـير خـير لأن الباري تعالى أمر به وحث عليه.

- وأما قولهم وجدنا الحكيم لا يفعـل الشـر ولا يخلـق خلقـاً ثـم يسـلط عليـه غيره، فإن ابن حزم يرى أن هذا الدليل اقناعي شغبي، وفيه تشبيه للخالق بخلقـه، فلم يكن على الله تعالى رتبة توجب أن يقع الفعل منه على صفة ما دون أخـرى، بل فعل ما فعل كما شاء، ولم يفعل ما لم يفعل كمـا يشـاء، فبطـل تشـبيههم أفعـال الحكيم منا بأفعال الباري عز وجل *(2)*.

- وأما قولهم أن البارى تعالى يفعل الأشياء لصالح عباده فيرى ابـن حـزم أن اللـه تعـالى أكذبهـم، قـال تعـالى (ونـنزل مـن القـرآن مـا هـو شـفاء ورحمـة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلا خسارا) *(3)*، فأي مصلحة للظالمين في إنزال مـا لم يزدهم إلا خسارا، بل مـا عليهـم فـي ذلـك إلا أعظـم الضـرر وأشـد المفسـدة ، فصح ضرورة أنه تعالى يفعل ما شاء لصالح ما شاء ولنفع من شاء، ولضـر مـن شاء *(4)*، (لايسأل عما يفعل وهم يسئلون) *(5)*.

- وأما شبهتهم التي عولوا عليها بقولهم أن الفاعل أكثر من واحد، فإن ابن حزم يرى أن العالم لو كان مخلوقاً لاثنين فصاعدا، لم يخل من أن يكونا مختلفين أو متشابهين، فإن نفوا ذلك، فقد نفوا الاختلاف والاشتباه،

---

1) الأحكام ، لابن حزم، جـ 1، ص52. الفصل، جـ 1، ص 38.

2) الفصل، جـ 1، ص 37.

3) الاسراء، الآية 82.

4) الفصل، جـ 1، ص 39. الأحكام ، لابن حزم، جـ 8، ص 120، ص 125.

5) الأنبياء، الآية 23.

ويلزم في كونهما مختلفين، أن يكون كل واحد منهما غير صاحبه، فإن كان هذا الاختلاف هو غيرهما، فهنا ثالث غيرهما وهكذا أبدا، وهذا يلزم أن يكون كل واحدمنهما مركب من ذاته ومن المعنى الذي به اختلف عن الآخر أو تشابه به، فإن أثبتوا ذلك لهم جميعاً وكلاهما مركب، والمركب محدث، فهما مخلوقان لغيرهما ولا بد، وإن أثبتوا لأحدهما فقط كان مركباً، وكان الآخر هو الفاعل له، فقد عاد الأمر إلى واحد غير مركب ولا بد ضرورة *(1)*.

ثانياً : أما الفرقة الثانية منهم، والذين قالوا بتدبير الكواكب زاعمين أنه لا يفعل الفاعل أفعالاً مختلفة إلا بوجوه أربعة، إما أن يكون ذا قوى مختلفة، وإما أن يفعل بالات مختلفة، وإما أن يفعل باستحالة، وإما أن يفعل في أشياء مختلفة، قالوا: فلما بطلت هذه الوجوه كلها علمنا أن الفاعلين كثيرين، وأن كل واحد يفعل ما يشاكله.

- يرى ابن حزم أن هذا قياس فاسد، لأنهم عولوا فيه على الأقسام الموجودة في العالم، وقد ثبت بالبراهين الضرورية أن العالم محدث، وأن محدثه لا يشبهه بوجه من الوجوه، وأنه تعالى يفعل الأشياء المختلفة والأشياء المتفقة، لا علة لشيء من ذلك ولا بقوة هي غيره *(2)*.

---

1) يستند ابن حزم في هذا البرهان إلى براهين الكندي في رسالته إلى على بن الجهم في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، وملخصها أن المحدث إما أن يكون واحد أو أكثر، فإن كانوا كثيون فهم مركبون، لأن لهم اشتراكاً في حال واحدة لجميعهم، أي لأنهم جميعاً فاعلون، والمركبون لهم مركب، لأن مركبا ومركبا من باب المضاف فيجب أن يكون للفاعل فاعل، فإن كان الواحد فهو الفاعل الأول وإن كان كثيراً، وفاعل الكثير كثير دائماً وهذا يخرج بلا نهاية، وقد اتضح بطلان ذلك فليس للفاعل فاعل، فإذا ليس كثير بل واحد غير متكثر، لا يشبهه شيئاً من خلقه سبحانه عن صفات الملحدين.

الكندي، ضمن سلسلة فلاسفة العرب، يوحنا قمير، ص 51-52.

الفصل، جـ 1، ص 45-46.

2) الفصل، جـ 1، ص 37، ص 42.

ثالثاً : والفرقة الثالثة من الفرق التي زعمت أن مدبر العالم وفاعله أكثر من واحد عند ابن حزم هم النصارى، والنصارى وإن كانوا أهل كتاب، ويقرون بنبوة بعض الأنبياء عليهم السلام فإنهم لا يقرون بالتوحيد مجردا *(1)*، بل يقولون بالتثليث، فهم في رأي ابن حزم أحق بالادخال هنا من المجوس الذين يقولون بأصلين لم يزالا، لأنهم يقولون بثلاثة لم يزالوا وهم (الله والابن وروح القدس).

- مدار الخلاف بين أهل الاسلام والنصارى كما يصوره ابن حزم يتعلق بالقضايا التالية :

1- إن التصور المسيحي للثالوث (الله والابن وروح القدس) يناقض مفهوم الايمان الاسلامي القائم على التوحيد -أي الايمان بالاله الواحد الأحد- قال تعالى (لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة) *(2)*.

---

1) يرى روجيه غارودي (Garodi) أن ما يميز المسيحية عن سائر التجارب العميقة للحياة ليس التأمل اللاهوتي في الألوهية -أي في الاعتقاد باله واحد لا يمكن لأي كائن آخر أن يدانيه- بل أن نوعية هذا الايمان وموضوعه الأساسي هو شخصية يسوع المسيح (إذ ليس في وسعنا أن نعرف شيئاً عن الله إلا ما كان أوصى إلينا عنه من حياة يسوع المسيح، ومن تعاليمه ومن موته ومن قيامه)، ويعزو الشهرستاني الخلافات القائمة بين الطوائف المسيحية إلى أمرين هما كيفية نزول المسيح واتصاله بأمه وتجسد الكلمة، وكيفية صعوده واتصاله بالملائكة وتوحد الكلمة، ولهذا يمكن القول أن الديانة المسيحية قد تمحورت حول طبيعة المسيح عليه السلام، حول الموضوع أنظر: نداء إلى الأحياء، روجيه غارودي، ترجمة: دوقان قرقوط، ص 48. الملل والنحل، للشهرستاني، جـ2، ص67. نماذج من الفلسفة المسيحية، حسن حنفي، ص171. المسيحية، احمد شلبي، ص146.

2) المائدة، الآية 73.

2- إن النصارى يقولون بالتجسيد -أي باتحاد اللاهوت والناسوت في المسيح- والاسلام لا يقر بتجسد الله جل شأنه في شخص بعينه، قال تعالى (لقد كفر الذين قالوا أن الله هو المسيح) *(1)*.

3- إن النصارى يقولون أن المسيح ابن الله والله جل شأنه لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد.

4- والنصارى يقولون بقتله وصلبه عليه السلام والله تعالى يقول (وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم) *(2)*.

5- والنصارى يقولون أنه بقتله وصلبه غفر للبشر خطايا آدم عليه السلام *(3)*. في حين أن المسئولية في الاسلام مسئولية فردية، قال تعالى (ولا تزر وازرة وزر أخرى) *(4)*.

---

1) المائدة، الآية 17.

2) النساء، الآية 157.

3) يلعب الخلاص من الخطيئة دوراً كبيراً في العقائد المسيحية، فمهمة الفرد والمجتمع على السواء هي كيفية الخلاص من هذه الخطيئة، ولا يتأتى ذلك في رأيهم إلا بسلوك طريق المسيح الذي تحمل الآلام لانقاذ البشرية، يقول أحد مفكريهم (إن خطيئة واحد قد أضاعتنا، ويسوع المسيح يخلصنا، بأن يتألم ويموت من أجلنا، والتضامن الذي يجعلنا مشاركين في خطيئة آدم يعمل على أن نشارك في فضائل يسوع المسيح فبعدالة واحد برىء الجميع، ويسوع المسيح هو آدم الجديد الصانع الحقيقي لحياتنا).
أنظر : الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بنروبى، ترجمة : عبد الرحمن بدوي، جـ 2، ص 393. وحول نقاط الخلاف بين المسيحية والاسلام أنظر : في علم الكلام، د. محمود صبحي، ص 48.

4) فاطر، الآية 18.

اعتراضات ابن حزم على النصارى :

- **الاعتراض الأول :** يتعلق هذا الاعتراض بقولهم أن المسيح هو (الله تعالى) وأنه هو الذي مات وصلب وقتل، وأن العالم بقي ثلاثة أيام بدون مدبر، يقول ابن حزم : فهل يخبرنا هؤلاء من دبر العالم مدة الثلاثة أيام التي كان فيها ميتاً *(1)*.

- **الاعتراض الثاني :** يتعلق هذا الاعتراض بقولهم أن الاله اتحد مع الانسان بمعنى أنهما صارا شيئاً واحداً. يرى ابن حزم أن هذا الكلام في غاية الفساد، وأنه دعوى باطلة، وليس في انجيلهم الذي بأيديهم شيء من هذا، فالذي لم يزل لا يستحيل إلى طبيعة الانسان المحدث، ولا يستحيل الانسان المحدث الهاً *(2)*.

- **الاعتراض الثالث :** يتعلق هذا الاعتراض بقولهم أن البارى تعالى (أب وابن وروح القدس) *(3)*، يتساءل ابن حزم إن كانت هذه الأشياء الثلاثة في رأيهم قديمة كلها، وهي عندهم شيء واحد، فبأي معنى استحق أحدهم أن يسمى أباً والثاني ابناً، وانجيلهم الذي بأيديهم يبطل هذا القول ففيه (سأقعد عن يمين أبي) وفيه كذلك (أن القيامة لا يعلمها إلا الأب وأن الابن لا يعلمها)، وهذا يوجب أن الابن ليس الأب، وأن في الابن نوعاً من الضعف أو الحدوث أو النقص به ينحط عن درجة الأب والنقص والحدوث ليست من صفات الذي لم يزل *(4)*.

---

1) الفصل، جـ 1، ص 49-50.   2) الفصل، جـ 1، ص 53.

3) يرجع القول بالأشياء الثلاثة (الأب والابن وروح القدس) إلى مجمع (نيقيه) الذي دعا إليه الامبراطور قسطنطين سنة 325م. لفض الخلاف حول طبيعة المسيح بين الكنائس المسيحية، وقد رفض المجمع أعلاء شأن الأب على حساب الابن كما رفض أيضاً إعلاء شأن الابن على حساب الأب ، وقال بتساوي الأقانيم الثلاثة دون التركيز على الجانب الالهي أو الانساني في طبيعة المسيح (فالله والابن وروح القدس) أشياء ثلاثة متساوية، وعبر عنها بالوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة.

أنظر : نماذج من الفلسفة المسيحية، د. حسن حنفي، ص 171.

4) الفصل، جـ 1، ص 51.

- **الاعتراض الرابع** : يتعلق هذا الاعتراض بقول من قال منهم أنه لما كانت الثلاثة تجمع الزوج والفرد، وهذا أكمل الأعداد، وجب أن يكون الباري كذلك لأنه غاية الكمال. يرد ابن حزم على زعمهم هذا بقوله أن كل عدد بعد الثلاثة فهو أتم من الثلاثة لأنه يجمع إما زوجاً وزوجاً وإما زوجاً وزوجاً وفرداً وإما أكثر من ذلك، فيلزمهم حينئذٍ أن يقولوا أن ربهم أعداد لا تتناهى، أو أنه أكثر الأعداد، إن هذا الاستدلال مضاد لقولهم أن الثلاثة واحد والواحد ثلاثة، لأن الثلاثة التي تجمع الزوج والفرد هي غير الثلاثة التي هي عندهم واحد *(1)*.

-**الاعتراض الخامس** : يتعلق هذا الاعتراض بقولهم بالكلمة، وهي المتحدة عندهم بالانسان الملتحمة في مشيمة مريم عليها السلام، يتساءل ابن حزم عن ماهية الكلمة هل هي الأب أو الابن أو روح القدس أم شيء رابع، فإن قالوا شيئاً رابعاً خرجوا من التثليث إلى التربيع، وإن قالوا أنها أحد الثلاثة سئلوا عن الدليل على ذلك، ثم يقال لهم : الأب هو الابن أم هو غيره، فإن قالوا هو غيره سئلوا عن الملتحم في مشيمة مريم المتحد مع طبيعة المسيح، الأب أو الابن ؟ فإن قالوا الابن فقد بطل أن يكون هو الأب، وخالفوا انجيل يوحنا الذي يقول أن الكلمة هي الله. وهم يقولون أن الابن هو الذي التحم في مشيمة مريم، وهذه وساوس لا نظير لها *(2)*.

- **الاعتراض السادس** : يتعلق هذا الاعتراض بقولهم أنه لما وجب أن يكون البارى تعالى حياً عالماً، وجب أن تكون له حياة وعلم،

---

1) الفصل، جـ 1، ص 532-53.

2) الفصل، جـ 1، ص 55.

فحياته هي التي تسمى روح القدس *(1)*، وعلمه هو الذي يسمى الابن، يرى ابن حزم أن الباري تعالى لا يوصف عن طريق الاستدلال لكن عن طريق السمع *(2)*، وبناءً على ذلك فلا يحق للنصارى الاستدلال من انجيلهم أو من غيره من الكتب. إن العلم يسمى إبناً رغم ادعاء بعضهم أن ذلك تقتضيه اللغة اللاتينية، وهذا باطل لأن الانجيل نقل من اللغة العبرانية والسريانية إلى اللغة اللاتينية، وليس في هذه اللغات شيء مما ذكروا. وأيضاً فإن كان الابن هو العلم وروح القدس، أترى المسيح هو حياة الله وعلمه ؟ وما بال بعضهم يقولون أن مريم ولدت ابن الله، أتراها ولدت علم الله وحياته ؟ أيكون في التخليط أكثر من هذا، وهل حظ المسيح عليه السلام من الله وحياته إلا كحظ غيره ولا فرق *(3)*.

- **الاعتراض السابع** : يتعلق هذا الاعتراض بقولهم أن المسيح عليه السلام هو الذي صلب وقتل. يرى ابن حزم أن صلب المسيح عليه السلام وقتله لم تقله كافة، بل هو خبر (مكتوم متواطؤ عليه)، وهذا معنى قوله تعالى (ولكن شبه لهم) *(4)*، وكان المشبهون لهم شيوخ السوء في ذالك الوقت، وشرطهم المدعون أنهم قتلوه وصلبوه، وهم يعلمون أنه لم يكن ذلك،

---

1) نتيجة لتفاقم الخلاف بين الكنائس في تفسير معنى (روح القدس) دعا الامبراطور (تاديوس) إلى عقد مجمع في القسطنطينية سنة 381م. حيث قرر المجتمعون أن تكون (روح القدس) هي روح الله وحياته، وفي مجمع طليطلة الذي عقد سنة 598م. تقرر أيضاً أن تكون روح القدس منبثقة من الابن كما هي منبثقة من الأب.

أنظر : المسيحية، أحمد شلبي، ص 156، ص 159.

2) يرفض ابن حزم تسمية الباري تعالى حياً أو حكيماً أو قادراً من جهة الاستدلال حاشا أربعة أسماء وهي الأول، الواحد، الحق، الخالق، وهذه الأسماء هي التي لا يستحقها شيء في العالم غيره. الفصل، جـ 1، ص 36.

3) الفصل، جـ 1، ص 50-51.

4) النساء، الآية 157.

وإنما أخذوا من أمكنهم في استتار ومنع من حضور الناس، ثم أنزلوه ودفنوه تمويهاً على العامة التي شبه الخبر لها، فهؤلاء شبه لهم القول، أي أدخلوا في شبهة منه *(1)*.

5- مبطلوا النبوات

الفرقة الخامسة التي عارضها الاسلام هم الذين قالوا أن العالم حادث وله مدبر قديم، غير أنهم أبطلوا النبوات وهم البراهمة *(2)*.

---

1) الفصل، جـ 1، ص 58، ص 61.

2) يذهب المستشرق(بول كراوس) على أن هناك تمويه وقع فيه مؤرخو الأديان من المسلمين ومن بينهم ابن حزم. وهو أنهم نسبوا إلى البراهمة إبطال القول بالنبوة، والاعتداد بالعقل. وكلا الصفتين بعيدتين عنهم، وإنما هما من تأثيرات ابن الراوندي الملحد المتوفي سنة (298 هـ)، (ومعنى هذا أن ابن الراوندي اتخذ تسمية البراهمة قناعاً له للتعبير عن آرائه الجريئة التي ليس فيها من الهنديات شيء، بل يمكن، ويجب فهم نشأتها من البيئة الاسلامية، ومن الأزمات الروحية التي تعرض لها الاعتزال وعلم الكلام بصفة عامة) ويرى (بول كراوس) أن براهمة ابن الراوندي أناس مموهون على نمط (الزوار الفرس) الذين نقلهم (مونتسكيو) إلى قلب أوروبا لكي يضع على لسانهم ما يجول في خاطره من الأفكار في عيوب الحضارة الغربية.

ويجب القول أن حركة الالحاد التي ظهرت في العصر العباسي الأول والتي أشار إليها (ابن النديم) في الفهرست من أن قوماً كانوا يقولون بالكلام ويضمرون الزندقة، أصبحت مذهباً شاملاً عند ابن الراوندي أقيم على أسس عقلية، وأصبح له أنصار، وكان موضوع النبوة هو حجر الزاوية في هجوم هذا الالحاد على الاسلام.

أنظر: ابن الراوندي في المراجع العربية الحديثة، د.عبد الأمير الأعسم،جـ2، ص117.

تاريخ الالحاد في الاسلام، د. عبد الرحمن بدوي، ص 198.

الخلاف بين هؤلاء وأهل الاسلام هو أن منكري النبوات شكوا في النبوة من حيث امكانها، ومن حيث وقوعها ووجودها، ومن حيث اختصاص شخص معين بها، ومن أهم الذرائع التي تذرعوا بها والتي أوردها ابن حزم في الفصل قولهم : أنه لما صح أن الله عزّ وجلّ حكيم، وكان من بعث رسولاً إلى من يدري أنه لا يصدقه فلا شك أنه متعنت عابث، فوجب نفي العنت والعبث عنه، وقالوا أيضاً : إن كان الله تعالى إنما بعث الرسل إلى الناس ليخرجهم من الضلال إلى الايمان، فقد كان أولى به في حكمته، وأتم لمراده، أن يضطر العقول إلى الايمان به، قالوا : فبطل إرسال الرسل على هذا الوجه أيضاً، وإرسال الرسل عندهم من باب الممتنع *(1)*، لذا فقد كان على مفكري الاسلام أن يدحضوا هذه الذرائع التي ساقها مبطلوا النبوات، بايراد الحجج على إمكان النبوة والوحي، ووقوع الرسالة ووجودها وبيان وظيفة الرسل عليهم السلام وقد فصل ابن حزم ذلك كما يلي :

أولاً : النبوة ممكنة عقلاً :

ساق ابن حزم الأدلة التالية على إمكان النبوة والوحي :

الدليل الأول : إذا كان منكروا النبوات يقولون أن الحكمة تضاد بعثة الرسل وأن الحكيم لا يبعث رسولاً إلى من يدري أنه يعصيه، فإن ابن حزم يرى أن هذا القول مناقض لقولهم أن الله تعالى إنما خلق الخلق ليدلهم به على نفسه فهم يعلمون كما نعلم نحن بأن في العالم كثيرون يجحدون الألوهية والوحدانية، وقياساً على أصلهم الفاسد فليس حكيماً من خلق دلائل لمن يدري أنه لا يستدل بها، فإن قالوا أنه قد استدل بها الكثيرون فيقال لهم وكذلك بعث الرسل فقد صدق بهم الكثيرون، فبعث الرسل هو بعض الدلائل التي خلقها الله عزّ وجلّ ليستدل بها على معرفته وعلى توحيده *(2)*.

---

1) الفصل، جـ 1، ص 69.

2) الفصل، جـ 1، ص 70.

الدليل الثاني : أما قولهم أنه من الأولى في حكمته أن يضطر العقول إلى الايمان به، فيرى ابن حزم أن هذه الذريعة مناقضة أيضاً لقولهم أن الله خلق الخلق ليدلهم به على نفسه، لأن في مقدور الله عزّ وجلّ إذ خلقهم أن لا يدعهم والاستدلال، وقد علم أن فيهم من يستدل، ومن يصعب عليه الاستدلال، لاختلاف عقولهم من الذكاء والفطنة، ولاختلاف حظوظهم من العلم والمعرفة، فكان الأولى في حكمته أن يضطر العقول إلى الايمان به، ولا يكلفهم مشقة الاستدلال، وأن يلطف بهم الطافاً يختاروا جميعهم معه الايمان كما فعل بالملائكة، فلما بطل ما تمسكوا به لم يبق إلا وجهاً واحداً وهو إمكان النبوة والوحي *(1)*.

الدليل الثالث : هو أن الله تعالى ابتدأ العالم ولم يكن شيئاً موجوداً حتى خلقه الله عزّ وجلّ، فيتيقن أن الصناعات واللغات لا يمكن أن يهتدي أحد إليها بطبعه دون تعليم، فوجب ضرورة وجود انسان أو أكثر علمهم الله تعالى دون تعلم لكنه بوحي حققه عنده، وهذه صفة النبوة، فإذا لا بد من نبي أو أنبياء ضرورة، فقد صح وجود النبوة والأنبياء في العالم بلا شك، ودليل ذلك أننا نجد كل من لم يشاهد هذه الأمور لا سبيل له إلى اختراعها البتة دون تعليم (كحال الشعوب البدائية)، ولو كان الاهتداء إليها ممكناً دون تعليم لوجد من يهتدي إليها، ولا يمكن وجود شيء من ذلك إلا بتعليم الباري عزّ وجلّ *(2)*.

ثانياً : وجودها ووقوعها :

أورد ابن حزم عدة دلائل على وقوع النبوة ترجع في مضمونها إلى ظهور المعجزة واشتهارها على يد صاحب الرسالة، من أهمها ما يلي :

الدليل الأول : يرى ابن حزم أن الباري تعالى هو فاعل كل شيء ظهر، وأنه قادر على إظهار كل متوهم،

---

1) الفصل، جـ 1، ص 70.

2) الفصل، جـ 1، ص 73.

وأنـه تعـالى مرتـب هـذه الرتـب الموجـودة فـي العـالم ومجريهـا علـى طبائعهـا المعلومة، ثم رأينا خلافاً لهـذه الرتـب والطبـائع قـد ظهـرت، ووجدنـا طبـائع قـد أحيلت، وأشياء في حـد الممتنـع قـد وجـدت، كصخـرة انفلقت عـن ناقـة، وعصـا انقلبت حية، وميت أحياه انسان، وغيرهـا مـن المعجـزات، فعلمنـا أن محيـل هـذه الطبائع، وفاعل هذه المعجزات هـو الأول الـذي أحـدث كـل شـيء، ووجدنـا هـذه القوى قد أصحبها الله تعالى رجالاً يدعون إليه، ويذكرون أنه تعالى أرسـلهم إلـى الناس، ويستشهدون به تعـالى فيشـهد لهـم بهـذه المعجـزات المحدثـة منـه تعـالى، فعلمنا علماً ضرورياً لا شك فيه أنهم مرسلون من قبله تعالى وأنهم صادقون فيما أخبروا به *(1)*.

الدليل الثاني : إن الدليل على صدق النبي فيما يحكي عـن ربـه ظـاهر بيّن عنـد من شاهده، أما الغائب عن زمن البعثة، فدليله نقل الكافة عن الكافـة وهـي روايـة خبر عن جماعة يمنع تواطؤهم على الكذب، ودليله قهـر النفس علـى اليقيـن بمـا جاءوا به، كالأخبار بوجود مكة وغيرهـا مـن الأخبـار المتيقلـة، وسـبب استحالة التواطؤ على الكذب استيفاء الخبر لشرائط معلومة، وخلوه من عوارض مذمومـة كضعف الثقة به، ومرد ذلك إلى العدد، وبعد الراوي عن التشيع لمضمون الخبر، وهذا هو الحال في صحة معجزات الأنبياء عليهم السلام *(2)*.

ثالثاً : اختصاص شخص معين بها :

يرى ابن حزم أنه لما كان البارى تعالي خـلاف خلقـه مـن جميـع الوجـوه، وجب أن يكون فعله بخلاف أفعال خلقه من جميع الوجوه، فلا يقال عن أفعاله أنه فعل كذا لعلة كذا، ولكنه كما شاء فعل، وهكـذا الحـال فـي بعثـه للأنبيـاء والرسـل فليس لأحد أن يقول لما بعثهم، أو لما بعث هذا الرجل دون ذاك،

---

1) الفصل، جـ 1، ص 73-74.

2) الفصل، جـ 1، ص 74. رسالة التوحيد ، للشيخ محمد عبده، ص 107.

أو لما بعثه في هذا الزمان دون غيره من الأزمنة، أو لما بعثه في هذا المكان دون غيره من الأمكنة، فكل ذلك جائز ممكن في حكمته *(1)*.

6- الذين أثبتوا النبوات إلا أنهم أنكروا بعضها :

الفرقة السادسة التي عارضها الاسلام ممن ذكرهم ابن حزم، هم الذين قالوا بأن العالم حادث، وله مدبر قديم، وأثبتوا النبوات غير أنهم أنكروا بعضها، وهم اليهود ومن أنكر التثليث من النصارى، ويدخل في هذه الفرقة من وجه المجوس والصابئة لاقرارهم بنبوة بعض الأنبياء عليهم السلام *(2)*، وهؤلاء جميعاً ينكرون النسخ، واستتبع انكارهم للنسخ، انكارهم لنبوة بعض الأنبياء عليهم السلام، لذلك كان رد ابن حزم عليهم ذا شقين، شق يتعلق باثبات النسخ، وشق يتعلق باثبات بعض النبوات التي ينكرونها.

فمن حيث انكار النسخ، فقد زعم هؤلاء أنه من المستحيل أن يأمر الله الأمر ثم ينهي عنه، ولو كان ذلك كذلك لعاد الحق باطلاً، والباطل حقاً، والمعصية طاعة، والطاعة معصية. يرى ابن حزم أن ليس معنى النسخ إلا أن يأمر الله عزّ وجلّ بأن يعمل عمل ما مدة، ثم ينهي عنه بعد انقضاء تلك المدة، كالعمل فهو مباح عند اليهود يوم الجمعة، محرم يوم السبت، ثم يعود مباحاً يوم الأحد، وكالصيام والقرابين التي يقربونها، واليهود يقرون بأن شريعة يعقوب هي غير شريعة موسى عليهما السلام، وأن الله عزّ وجلّ قد أحل لهم أشياء حرمها عليهم في شريعة موسى، فهذا هو النسخ، ليس معنى النسخ غير ذلك، ثم أن في توراتهم البدأ الذي هو أشد من النسخ، وذلك أن فيها أن الله قال لموسى عليه السلام سأهلك هذه الأمة وأقدمك على أمة أخرى عظيمة، فلم يزل يرغب إلى الله تعالى في أن لا يفعل حتى أجابه وأمسك عنهم.

---

1) الفصل، جـ 1، ص 70.

2) الفصل، جـ 1، ص 98.

وهذا عند ابن حزم هو البدأ والكذب المنفيان عن الله تعالى لأنه ذكر - في التوراة- أن الله تعالى أخبر أنه سيهلكهم ويقدم عليهم غيرهم ثم لم يفعل فهذا هو الكذب بعينه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا *(1)*.

وأما الطائفة التي أجازت منهم النسخ إلا أنها قالت أنه لم يكن، فإن ابن حزم يرى أن تصديق هؤلاء لموسى عليه السلام والايمان به تم بعد أن أتى بالمعجزات الدالة على صدقه، فإذا كانت هذه المعجزات موجبة بتصديق من ظهرت عليه، فوجب عليهم تصديق موسى وعيسى ومحمد صلى الله عليه وسلم وجوباً مستوياً لا فرق فيه *(2)*.

أما ذريعتهم التي عولوا عليها في انكار نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم فمفادها أن موسى قال لهم في التوراة لا تقبلوا من نبي أتاكم بغير هذه الشريعة. فإن ابن حزم يرى أنه لا سبيل أن يقول موسى عليه السلام مثل ذلك لأنه لو قال ذلك لكان مبطلاً لنبوة نفسه، وذلك أنه لو قال لهم لا تصدقوا من دعاكم إلى غير شريعتي وإن جاء بآيات، فإنه يلزمه إن كانت الآيات لا توجب تصديق غيره إذ أتى بها في شيء دعا إليه فهي غير موجبة لتصديق موسى عليه السلام فيما أتى به *(3)*، وأيضاً فإن هذا القول المنسوب إلى موسى عليه السلام كذب موضوع ليس في التوراة شيء منه وإنما فيها (من أتاكم يدّعي نبوة وهو كاذب فلا تصدقوه، فإن قلتم من أين نعلم كذبه من صدقه فانظروا ، فإذا قال عن الله شيئاً ولم يكن كما قال فهو كاذب)، فصح بهذا أنه إذا أخبر عن الله تعالى بشيء فكان كما قال فهو صادق، وقد وجدنا كل ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم في غلبة الروم على كسرى ويوم ذي قار، وخلع كسرى وغير ذلك صحيحا*(4)*.

---

1) الفصل، جـ 1، ص 101-102.

2) الفصل، جـ 1، ص 102.

3) الفصل، جـ 1، ص 108.

4) الفصل، جـ 1، ص 109.

ثم يقال لهم أن في التوراة الانذار البين برسول الله صلى الله عليه وسلم من قوله تعالى فيها (سأقيم لبني اسرائيل نبياً من اخوتهم أجعل على لسانه كلامي فمن عصاه انتقمت منه)، ولم تكن هذه الصفة لغير محمد صلى الله عليه وسلم، واخوة بني اسرائيل هم بنو اسماعيل، وقوله في السفر الخامس من التوراة (جاء الله من سينا وأشرق من ساعير واستعلن من جبال فاران)، قال ابن حزم وسينا هي مبعث موسى عليه السلام، وساعير هي موضع مبعث عيسى عليه السلام، وفاران هي موضع مبعث محمد صلى الله عليه وسلم، وبيان ذلك أن ابراهيم عليه السلام أسكن اسماعيل فاران. ولا خلاف بين أحد أنه إنما أسكنه مكة، فهذا نص على مبعث نبينا محمد صلى الله عليه وسلم مع ما في الانجيل من دعاء المسيح عليه السلام في قوله (اللهم ابعث البارقليط ليعلم الناس أن ابن البشر انسان). يتساءل ابن حزم فهل أتى نبي بين هذا إلا محمدا صلى الله عليه وسلم*(1)*.

رابعاً : استخدام ابن حزم لمنهج النقد التأريخي في دراسة التوراة والانجيل

إذا كان ابن حزم قد استعمل نظرية في المعرفة تؤمن بالعقل، وتحتكم إليه فيما اختلف فيه الناس من الأديان والأهواء والنحل، فإنه استعمل منهجاً في البحث مبتكراً قصد به دراسة ما تمسكت به اليهود والنصارى من التوراة والأناجيل، عندما رأى التناقض الصارخ في اعتقادات هاتين الملتين، وما أخبر به القرآن من حيدة هاتين الفرقتين عن دين الاسلام، وهو التوحيد الخالص لله عزّ وجلّ، يرى ابن حزم أن حقيقة الدين أي دين تكمن في الايمان بوحدانية الخالق عزّ وجلّ، والاحتفاظ بالنص المنزل على الأنبياء والرسل عليهم السلام دون تعديل أو تبديل، حتى يصان الوحي نصاً وحرفاً،

---

1) الفصل، جـ 1، ص 111-112.

ويحتفظ بتأثيره المستمر عبر العصور *(1)*.

هذه المقدمة قادت ابن حزم إلى تطبيق منهج تاريخي في نقد الكتب والديانات يقوم على الأسس التالية : تدوين النصوص، ثبوت النقل بالأسانيد المتصلة، عدالة الراوي، التحقق من صدق الرواية. وقد خلص ابن حزم من ذلك إلى نتيجة مفادها أن ألإخلال بهذه القواعد في نقل اليهود والنصارى لما نقلوه من أمور دينهم وكتبهم أدى بهم إلى التناقض والاختلاف، كما نتج عنه الاختلاف في تفسير النصوص، وللتدليل على ذلك عقد ابن حزم المقارنات التالية بين نقل المسلمين لكتابهم ودينهم ونقل اليهود والنصارى لشرائعهم التي هم عليها الآن.

1- فيما يتعلق بتدوين النصوص :

يرى ابن حزم أن اليهود يقرون أن الذي كتب لهم التوراة هو عزرا الوراق باجماع على ذلك من كتبهم واتفاق من علمائهم دون خلاف من أحد منهم، وذلك بعد انقراض دولتهم وسبيهم إلى بابل ورجوعهم إلى بيت المقدس، أما النصارى فقد بقوا في حالة من التخفي مدة ثلاثمائة سنة بعد رفع المسيح، وفي خلال ذلك ذهب الانجيل المنزل من عند الله تعالى إلا فصولاً يسيرة أبقاها الله تعالى حجة عليهم، وكل دين كان هكذا فمحال أن يصح فيه نقل متصل لكثرة الدواخل الواقعة فيه، لا يؤخذ إلا سراً، ولا يقدر أهله على حمايته ولا على المنع من تبديله *(2)*.

1) تأريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، د. محمد علي ابو ريان، ص 440.

2) الفصل، جـ 1، ص 187. الطريق إلى شارع النجاة، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق احسان عباس، جـ 3، ص 139. الرد على ابن التغرلة **اليهودي**، رسائل ابن حزم، جـ 3، ص 67.

2- ثبوت النقل بالأسانيد المتصلة :

وقد قسم ابن حزم هذه الأسانيد عند المسلمين من حيث قوتها إلى خمس مراتب وقارن بينها وبين أسانيد اليهود والنصارى :

أ- ما نقلته الكافة عن الكافة جيلاً بعد جيل إلى أن وصل إلينا من القرآن الكريم وبقية شرائع الاسلام مثل الصلاة والزكاة والحج وصيام رمضان، وكثيراً من معجزاته صلوات الله عليه وسلم، وهذه المرتبة من النقل لا توجد عند اليهود ولا النصارى لاطباقهم على الكفر أزماناً طويلة، وعدم ايصال الكافة إلى عيسى عليه السلام.

ب- المرتبة الثانية هو ما نقله الثقة عن الثقة إلى أن يبلغ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، يخبر كل واحد منهم باسم الذي أخبره، ونسبه، وكل منهم مشهود له بالصدق والعدالة والنزاهة، ومعروف في الزمان والمكان، وهذا النوع من النقل في رأي ابن حزم خصه الله تعالى بالملة المحمدية دون غيرهم من أهل الملل الأخرى وليس لليهود والنصارى شيء منه.

ج- المرتبة الثالثة من أنواع النقل عند ابن حزم هو ما نقله الكافة أو الواحد الثقة إلى أن يبلغ من ليس بينه وبين الرسول صلى الله عليه وسلم إلا واحد فأكثر، فسكت ذلك المبلغ عمن أخبره بتلك الشريعة عن النبي صلى الله عليه وسلم، فلم يعرف من هو، ومن هذا النوع كثير من نقل اليهود، إلا أنهم لا يقتربون فيه من موسى عليه السلام كقربنا من محمد صلى الله عليه وسلم، بل يقفون بينه وبين موسى أزيد من ألف وخمسمائة عام.

د- المرتبة الرابعة من مراتب النقل هو ما نقله الكافة عن الكافة، أو الثقة عن الثقة، حتى يبلغ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، إلا أن في الطريق رجلاً مجروحاً، أو متهماً بالكذب، أو بالغفلة، أو مجهولاً، وهذه صفة نقل اليهود والنصارى.

هـ- المرتبة الخامسة ما نقل بأحد الوجوه السابقة حتى يبلغ ذلك إلى صاحب، أو تابع أو إمام دونهما أنه قال كذا وكذا غير مضاف ذلك إلى رسول الله صلى

الله عليه وسلم، فمن المسلمين من يأخذ به، ومنهم من لا يأخذ به، وهذا النوع من أنواع النقل هو صفة جميع نقل اليهود لشرائعهم مما ليس في التوراة، وهذه صفة جميع نقل النصارى *(1)*.

3- عدالة الراوي :

يرى ابن حزم أن الأحبار الذين عنهم نقل اليهود جميع شرائعهم وديانتهم لا يصح الأخذ عنهم لعدم اتصافهم بالصدق والنزاهة وميلهم إلى الكذب والفسق، من ذلك قول أحبارهم -وهو في كتبهم مشهور لا ينكرونه- أن إخوة يوسف إذ باعوا أخاهم طرحوا اللعنة على كل من بلغ إلى أبيهم حياة ابنه يوسف، ولذلك لم يخبره الله عزّ وجلّ بذلك، ولا أحد من الملائكة، فهل هناك كذب أعظم من هذا في اعتقادهم أن الله سبحانه وتعالى خاف أن تقع عليه لعنة قوم باعوا النبي يوسف أخاهم، وعقوا النبي أباهم.

وفي بعض كتب هؤلاء الأحبار أن هارون عليه السلام قال لله تعالى إذ أراد أن يسخط على بني اسرائيل (يا رب لا تفعل فَلَنا عليك ذمام، وحق، لأن أخي وأنا أقمنا لك مملكة عظيمة) وهذه في نظر ابن حزم طامة كبرى حاشا هارون عليه السلام أن يقول مثل هذا الجنون وهذ الهوس والرعونة، وفي بعض كتب هؤلاء الأحبار أن طول لحية فرعون كانت سبعمائة ذراع، وهذا كما يقول ابن حزم سخف مناف للعقل والحس *(2)*، أما أولئك الذين نقل عنهم النصارى دينهم وأناجيلهم فهم كلهم في رأي ابن حزم كذابون،

---

1) الفصل، جـ 2، ص 81-84. وينظر أيضاً : رسالة التوقيف على شارع النجاة، لابن حزم، ضمن رسائل ابن حزم، جـ 3، ص 137-138.

2) الفصل، لابن حزم، جـ 1، ص 217-219.

قد وضح الكذب عليهم جهاراً، من ذلك قول (يوحنا) *(1)* في إحدى رسائله المعنونة باسم (الوحي والايمان) أنه رأى الله عزّ وجلّ شيخاً أبيض الرأس واللحية، ورجلاه من لاطون، والمسيح يقرأ بين يديه في كتاب من ذهب، والملائكة يقولون هذا خروف الله، والأسواق قائمة، القمح بكذا وكذا قفيزا بدينار، والزيت بكذا وكذا قسطا بدينار. ويعلق ابن حزم على هذه الحماقات بأنها نوع من أنواع الهزل والتماجن *(2)*، ولم يقف الأمر عند ذلك بل أن بولس في إحدى رسائله بيّن أن يعقوب ابن يوسف النجار كان مرائياً وأن بولس *(3)*، هذا واجهه بذلك في انطاكية وعنفه عليه. ويعلق ابن حزم على ذلك بقوله : أفيجوز أخذ الدين عن مراء مدلس.

وقال بولس في رسالة له (أن يوحنا بن سيداى، ويعقوب بن يوسف النجار وباطرة أمروه أن يكون هو يدعو إلى ترك الختان، ويكونون هم يدعون إلى الختان)، ويعلق ابن حزم على ذلك بقوله :

---

1) يوحنا بن سيداى هو يوحنا الحواري، دعاه المسيح مع أخيه ليكونا من تلاميذه، وعند الصلب أوصاه بالعناية بأمه. ينسب إليه الانجيل المسمى باسمه (انجيل يوحنا)، وهو باتفاق الآراء أخطر الأناجيل الأربعة، لأنه الانجيل الذي تضمن ذكراً صريحاً لألوهية المسيح، وهذا ما حدا بمؤلفي دائرة المعارف البريطانية إلى اعتباره منحولاً على الحواري يوحنا، وأنه من تأليف أحد تلاميذه في نهاية القرن الأول المسيحي. الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، د. عبد المنعم الحفني، ص 244-249.

2) الفصل، جـ 1، ص 69.

3) القديس بولس من رجال التاريخ المسيحي، ولد في طرسوس بآسيا الصغرى، اسمه الأصلي شاؤل، درس في القدس ونشأ نشأة يهودية، وكان يضطهد المسيحيين، كلف من قبل رئيس الكنيس اليهودي بالذهاب إلى دمشق سنة 35م. لمقاومة المسيحية، وفي الطريق عدل عن رأيه وأصبح من أنشط المبشرين بالمسيحية، طاف مع بعض رفاقه الشرق الأوسط والعالم اليوناني وآسيا واعظاً مؤسساً للكنائس، قبض عليه في القدس ثم سيق إلى روما وحكم عليه بالاعدام وصلب ، الموسوعة الميسرة، ط 2، 440.

فهل في بيان قحة هذا النذل وسخريته لمن اتبعه وتحقيق ما تدعيه اليهود من أن أسلافهم دسوا هذا النذل (بولس) لإضلال أتباع المسيح عليه السلام *(1)*، ومن أقوال بولس هذا في إحدى رسائله (أن يسوع بينما كان في صورة الله لم يغتنم أن يكون مساوياً لله بل أذل نفسه، ولبس صورة العبد) ويرى ابن حزم في ذلك أنه كفر وحمق وأن الانسان يتذلل ويحمل كل بلاء في الدنيا وغرضه من ذلك الوصول إلى رضا الله *(2)*، وبالاضافة إلى ما كان عليه هؤلاء الذين أخذ عنهم النصارى دينهم وشرائعهم من الكذب والفسق، فقد كانوا مشتهرين باظهار دين اليهود، ولزوم السبت بنص كتبهم، ويدعون إلى التثليث سراً *(3)*.

4- اختلاف النصوص وتعددها :

أدى عدم تسلسل الرواية في نقل اليهود والنصارى لكل ما نقلوه من أمور دينهم وكتبهم إلى تعدد النصوص واختلافها، فإن بأيدي (السامرة) وهم فرقة من اليهود توراة غير التوراة التي بأيدي سائر اليهود، ويزعمون أنها المنزلة، وأن التي بأيدي سائر اليهود محرفة مبدلة. وأما النصارى فلا يدعون أن الأناجيل منزلة من عند الله على المسيح عليه السلام، ولا أن المسيح أتاهم بها؛ بل كلهم لا يختلفون في أنها أربعة تواريخ ألفها أربعة رجال معروفون في أزمان مختلفة *(4)*.

1) الفصل، جـ 2، ص 70-71.
2) الفصل، جـ 2، ص 70-71.
3) الفصل، جـ 1، ص 210، ص 217.
4) الفصل، جـ 1، ص 117. جـ 2، ص 2.

5- **التناقض داخل النص الواحد :**

يدلل ابن حزم على وجود التحريف والتزييف من كثرة المناقضات داخل النص الواحد، فالتوراة التي تتكون من سبع وخمسون فصلاً ، من جملتها فصولاً يجمع الفصل الواحد منها سبع كذبات أو مناقضات، بالاضافة إلى ثمانية عشر فصلاً تتكاذب فيها نصوص توراة اليهود مع نص تلك الأخبار بأعيانها عند النصارى، ناهيك بالتناقض الموجود بين الأناجيل الأربعة والذي لا خلاف فيه بين أحد منهم *(1)*.

6- **التحقق من صحة الرواية :**

يقرر ابن حزم أن بعض روايات التوراة أقرب إلى الخرافات منها إلى الحقيقة والواقع، فهو مثلاً عندما يناقش ما ورد في سفر الخروج عن عدد بني اسرائيل وقت خروجهم من مصر يحصي أسباط بني اسرائيل سبطاً سبطاً، ويقوم بتعداد دقيق لأولاد اسرائيل المذكورين في التوراة لكي يخلص إلى القول بأن العدد المذكور لا يتناسب مطلقاً مع الحقيقة وأنه لا يعقل أن تكون كل امرأة يهودية قد أنجبت أكثر من عشرين أو ثلاثين ولداً، ويدلل على ذلك بقوله (وقد علم كل من يميز من الرجال والنساء أن الكثرة الخارجة من الأولاد لم توجد في العالم لصعوبة تربية أطفال الناس، ولكون الاسقاط في الحوامل، ولابطاء حمل المرأة بين بطن وبطن، ولكثرة الموت في الأطفال *(2)*.

ويضيف ابن حزم إلى ذلك ما كان عليه بنو اسرائيل من فاقه ونصب وذل وسخرة متصلة، فيقطع بأن الاتساع في العيال إلى الحد المذكور في التوراة ضرب من المستحيل *(3)*،

---

1) الفصل، جـ 1، ص 186.

2) الفصل، جـ 1، ص 174-175.

3) ابن حزم الأندلسي، زكريا ابراهيم، ص 214-215.

كذلك ينتقد ابن حزم ما ورد في أحد كتب اليهود من أن جباية سليمان عليه السلام كانت ستمائة وثلاثون ألف قنطار من الذهب، مع اقرارهم -أي اليهود- بأنه لم يملك سوى بقعة صغيرة من أرض فلسطين، فلو جمع كل الذهب الموجود بأيدي الناس في هذه الرقعة الصغيرة لم يبلغ ما ذكرته روايتهم، مما يدل على أن هذا الكلام هو نوع من الخرافة *(1)*.

7- الاختلاف في تفسير النصوص :

يرى ابن حزم أن انتفاء شروط النقل في كتب أهل الكتاب، وتعدد النصوص واختلافها، والتناقض داخل النص الواحد، وبعد الرواية عن الواقع والحقيقة، قاد أهل الكتاب إلى الاختلاف في تفسير النص وتأويله، من ذلك قول النصارى في المسيح بنص أناجيلهم أنه ابن الله، ومرة هو الله يخلق ويرزق، ومرة هو خروف الله، ومرة هو في الله والله فيه، ومرة في تلاميذه وتلاميذه فيه، ومرة هو علم الله وقدرته، ومرة لا يحكم على أحد ولا ينفذ ارادته، ومرة هو نبي وغلام الله، ومرة أسلمه الله إلى أعدائه، ومرة قد انعزل الله له عن الملك وتولاه هو وصار يشرف لله تعالى، ويعطي مفاتيح السماوات (لباطرة) ويولي أصحابه خطة التحليل والتحريم في السماوات والأرض، ومرة يجوع ويطلب ما يأكل ويعطش ويشرب، ويعرق من الخوف، ويلعن الشجرة إذ لم يجد فيها تيناً يأكله، ويفشل ويركب حماره، ويؤخذ ويلطم وجهه، ويضرب رأسه بالقصبة، ويضرب ظهره بالسياط، ويميته الشرط، ويسقى الخل والحنظل، ويصلب وتسمّر يداه، ويموت ثم يحيى بعد الموت فلم يكن له هم إذا أحي بعد الموت واجتمع بأصحابه إلا طلب ما يأكل فأطعموه الخبز والحوت المشوي وسقوه العسل ثم انطلق إلى شغله، وهذا كما يقول ابن حزم كله بنص أناجيلهم*(2)*.

---

1) الفصل، جـ 1، ص 219.

2) الفصل، جـ 1، ص 69.

الخلاصة :

قادت دراسة النصوص في كلتا الديانتين ابن حزم إلى الاقرار بأن الكتب التي بأيدي اليهود والنصارى الآن محرفة ومبدلة، وأن عوارض النقل في كلتا الديانتين قد حالت دون بقاء النص المنزل كما هو، وأن كفار بني اسرائيل بدلوا التوراة والزبور فزادوا ونقصوا ، وأبقى الله تعالى بعضها حجة عليهم، وبدل كفار النصارى الانجيل المنزل فزادوا ونقصوا وأبقى الله تعالى بعضه حجة عليهم، فدرس ما بدلوا من الكتب المذكورة ورفعها الله تعالى كما درست الصحف وكتب سائر الأنبياء جملة ، وأبقى الله القرآن الكريم حجة على الناس إلى يوم يبعثون *(1)*.

غير أن ثمة نقد وجه إلى ابن حزم ، أوضحه المستشرق (روجيه ارنلديز) في دائرة المعارف الاسلامية ومفاده أن ابن حزم لم يحاول أثناء دراسته للأديان غير الاسلامية، أن يتفهم هذه الأديان فهماً راجعاً إليها نفسها، فقد كان اهتمامه منصباً على العقائد أو المسائل التي تمكنه من أن يوازن بينها وبين الاسلام *(2)*، وفي الواقع أن ابن حزم كما لاحظنا كان أميناً في استخدام منهج النقد التاريخي، وأنه لم يدرس المسائل والعقائد التي ذكرها (ارنلديز) إلا بعد أن نقد النصوص وقارن بينها مستعملاً شروط النقد الخارجي والداخلي للوثائق، وتحري أسس البحث العلمي المطلوبة.

لقد أدرك الأوروبيون أنفسهم ضرورة النقد التاريخي في الدراسات المتعلقة بالعهدين القديم والجديد ، فقد فكر الفيلسوف الألماني (شيلنج) بين سنتي 1793-1794م. كتابة سلسلة من الأبحاث التاريخية النقدية لا يزال

---

1) الفصل، جـ 1، ص 212. رسالة التوقيف على شارع النجاة، ضمن رسائل ابن حزم، تحقيق : احسان عباس، جـ 3، ص 137-138. وينظر أيضاً : رسالة الرد على ابن التغرلة، ضمن رسائل ابن حزم، جـ 3، ص 67.

2) ابن حزم الكبير، د. عمر فروخ، ص 105.

مشروع مقدمتها باقياً، لقد عارض (شيلنج) التفسير الرمزي الفلسفي للانجيل، ذلك لأن هذا التفسير في رأيه غير ممكن عملياً، شأنه في ذلك شأن التفسير الكنسي الاعتقادي إذ في رأي (شيلنج) أن التفسير الصحيح لا يمكن أن يتم إلا بادراك المعاني الفعلية للكلمات والجمل، وهذا لا يمكن أن يتم إلا بفهم التطور التاريخي لأنواع التصورات، والطابع التاريخي للانجيل ذاته، وروح العصر الذي كتب فيه، ولهذا من وجهة نظر (شيلنج) يجب أن تنهض دراسة (الكتاب المقدس) على أسس علمية صحيحة ونزيهة وعلى أساس السؤال التالي :

كيف نشأت الكتب المقدسة ؟ *(1)*.

---

1) شيلنج، عبد الرحمن بدوي، ص 146.

الخاتمة

الخاتمة

لقد حاولت من خلال هذا العمل الذي قام على دراسة وتحليل أهم كتب الجدل الاسلامي مع الأديان الأخرى، أن أبرز الخطوط العريضة للأفكار والمبادىء التي طبعت القسم الأول من أقسام كتاب الفصل لابن حزم، وفي هذه الخاتمة أرى التأكيد على جملة من الملاحظات وهي :

أولاً : لقد كان ديدن ابن حزم وشغله الشاغل الرجوع إلى الأسس والمبادىء والأصول التي لا خلاف عليها، سواء فيما يتعلق بالحقائق الدينية أو بالمعارف العقلية، ففي مجال الدراسات الدينية حاول الرجوع إلى النصوص في القرآن الكريم والسنة الموثوقة والاجماع المتيقن، وقد رفض رفضاً باتاً الرأي والقياس وما أنجر عنهما من استحسان وذرائع ومصالح مرسلة إذ في رأيه أن ما يقوم عليه الرأي والقياس هو التخمين والظن وما قام على الظن فإنه لا يمت إلى اليقين بصلة ولا يعتد بأحكامه.

أما في مجال الدراسات العقلية فقد كان يرى أنه لا طريق للمعرفة والعلم إلا من وجهين : أحدهما ما أوجبته بديهة العقل وأوائل الحس، أو مقدمات راجعة رجوعاً صحيحاً إلى بديهيات العقل وأوائل الحس، ولهذا السبب فقد عدّ ابن حزم من وجوه كثيرة مفكراً عقلياً، فلم يكن مستعداً للتنازل عن حجة العقل في سبيل الأخذ بأي مصدر آخر للمعرفة، سواءً أكان هذا المصدر هو الالهام أو هو قول الامام أو هو التقليد.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، فقد وضع ابن حزم قواعد أصولية في مسائل الايمان والمسئولية والجزاء خالف فيها مذهب المعتزلة العقلي مقترباً أكثر فأكثر من الأشاعرة، وذلك من خلال موقفه من الاستطاعة والفعل وحرية الانسان ومسئوليته، وهذا لا يعني أن هناك اضطراباً أو تناقضاً في موقف ابن حزم من العقل، فابن حزم يؤكد دائماً بأن مجال العقل محدود، فالعقل في رأيه لا

يحلل ولا يحرم، ولا يحسن ولا يقبح، ولا يوجب على البارى تعالى حكماً، بل البارى تعالى هو خالق العقل ومرتبه، ولو شاء أن يخترعه ويرتبه خلاف ذلك لفعل، فمهمة العقل هي الفهم عن الله تعالى لأوامره ونواهيه، وتمييز الأشياء التي قد رتبها البارى تعالى على ما هي عليه فقط.

ثانياً : أما فيما يتعلق بمنهج ابن حزم في التأريخ للأديان، فقد سلك من كتبوا في هذا المجال مسلكين، فمنهم من كان يقوم بشرح وجهة نظر كل دين وملة دون نقد أو تحليل، بل يترك كل ذلك للقارىء، يعمل فكره ويكون رأيه، فيقبل ما يقبل ويرفض ما يرفض، كما فعل الشهرستاني في أغلب موضوعات كتابه في الملل والنحل، أما ابن حزم فقد تعرض لكل رأي سواء بالتأييد أو بالمعارضة مع ايراد حججه وحجج خصومه حول هذه المسألة أو تلك، ونقدها عندما يتطلب الأمر ذلك.

لقد كان ابن حزم بصيراً بتاريخ الملل والنحل، فبين بشكل واضح كيف بدأت هذه الملة أو تلك، وكيف عاشت وكيف انتهت، وحفظ لنا أقوال بعض الفرق والجماعات التي درست معالمها وضاعت مقالاتها، كالحجج التي أوردها للدهريين في القول بقدم العالم، وأدلة أصحاب تكافؤ الأدلة، وحجج منكري النبوات، وأقوال المجوس والصابئة.

ولقد دافع ابن حزم عن الاسلام فيما هوجم به من اليهود والنصارى، فرد افتراءاتهم وكشف اللثام عما يدسون من آراء، وقد سلك في مناقشة هذه الأديان والآراء مسالك مختلفة، فعند مناقشته للدهريين وأصحاب تكافؤ الأدلة ومنكري النبوات اعتمد على بديهيات العقل وشواهد الحس التي لا تخون البتة ولا اختلاف بين الناس حولها، أما في مناقشته لليهود والنصارى فقد اعتمد بالاضافة إلى شواهد الحس وبديهيات العقل سبيل الالزام والافحام بالاستشهاد بنصوص من كتبهم تحظى عندهم بالتصديق والاحترام. أما عن طريقته في نقض هذه الأقوال فتعتمد على إبطالها بالأدلة العقلية والشواهد الحسية، وبيان التناقض في نصوص التوراة والأناجيل، وتوضيح أصولها من حيث النقل، وصدق الرواية، وصحة

السند، والمداخلات التي طرأت على هذه النصوص، والتحريفات التي أصابتها، ويقارن بين ذلك كله في إحاطة واستقصاء دقيقين.

لقد استفاد ابن حزم في دراسته هذه من رافدين مهمين، وهما المنهج الذي أمده به علم الحديث الذي يعتمد على تحري الدقة، ويتشدد في محاكمة السند، كما استفاد من مصدر آخر. وهو اطلاعه الواسع على الدراسات الفلسفية التي مهدت له السبيل لتحكيم العقل في الرواية نفسها لا في رواتها، والتمييز بين الصحيح من الأخبار والزائف منها، فكان يرفض من الأخبار ما يتناقض مع سنن الكون، وطبائع الأشياء، وكان يستبعد الوقائع التي يشتم منها رائحة الكذب أو التلفيق أو الاختلاق.

رابعاً : أما فيما يتعلق بمسلك ابن حزم حيال خصومه والمخالفين له فقد عاب عليه الكثيرون حدته في الجدل وعنفه في المناقشة وصراحته في الحكم على آراء هؤلاء الخصوم. غير أن المطلع على تصانيف ابن حزم العديدة يلاحظ ما فيها من نزاهة وأمانة علمية، فابن حزم لا يهاجم خصومه ولا يسفه لهم رأياً، ولا يطعن لهم في مقالة إلا بعد أن يورد آراء هؤلاء الخصوم، ويستوفي جميع حججهم، ويبين مقالاتهم، عندئذٍ يبدأ في نقد هذه المقالات والحجج مبيناً بعدها عن الواقع، ومجافاتها للحقيقة حسب رأيه، وخروجها عن طريق البرهان وقوانين الاستدلال، واضعاً نصب عينيه دائماً الوصول إلى الحقيقة لا مجرد الانتصار لرأيه فقط.

خامساً : أما فيما يتعلق بالأثر الذي تركه ابن حزم وفكره على المعاصرين له والمتأخرين عنه فيمكن تبيانه كما يلي :

- لقد سبق ابن حزم بقرون عديدة الفيلسوف الألماني (عمانويل كانت)، المتوفي سنة (1804م.) في إرجاع المعرفة التي كنا نعتقد أننا عرفناها بداهة في زمن متقدم إلى الحس والتجربة، كذلك فقد كان ابن حزم رائداً لأبي حامد الغزالي المتوفي سنة (505 هـ) والفيلسوف الانجليزي هيوم المتوفي سنة (1776م.) في نقدهما لمبدأ السببية.

- وفي مجال المنطق فلم يكن ابن حزم شارحاً لمنطق أرسطو فحسب، ولكنه حاول في كتابه التقريب والموائمة بين المنطق الأرسطي ومنهج التفكير الاسلامي. وعليه فقد طبق كثيراً من القواعد المنطقية على الأمثلة الفقهية والحقائق الشرعية، وكانت نقطة الالتقاء بين المنطق والفقه عند ابن حزم هي المماثلة بين الجهات العقلية وهي الضروري، والممكن، والممتنع، وبين الجهات الشرعية وهي الواجب، والحلال، والحرام، وقد اعتبرت هذه المماثلة اكتشافاً جديداً أتاح ادخال الأوامر في نسق عقلي منطقي، وقد سار في نفس الاتجاه ابي حامد الغزالي فقد أضفى على المنطق صيغة جديدة استعار فيها تعابير الفقه وعلم الكلام واللغة كما هو واضح في كتابه (معيار العلم ومحك النظر).

-أما عن ابتكار ابن حزم لمنهج النقد التاريخي الذي بسطه في كتابه الفصل، فقد ستفاد من ذلك الأوروبيون أيما استفادة خاصة فيما يتعلق بأسس ضبط الرواية، عدالة الراوي، ونقل الخبر، وصحة السند، وخلو النص من التحريف، التصحيف والاضافة والحذف، ففتح المجال أمام بعضهم لنقد (الكتاب المقدس) كان أول من تنبه إلى ذلك منهم الفيلسوف الهولندي (باروخ اسبينوزا) المتوفي نة (1788م.) حيث ألف رسالته المشهورة (في اللاهوت والسياسة) سار فيها لى منهج ابن حزم وطريقته، وتوصل إلى نفس النتائج التي كان قد أوردها ابن زم، فكان نصيبه أن طرد من الطائفة اليهودية في هولندا وحورب في حياته.

أما في دراسة ابن حزم التاريخية وتحققه من ضرورة وجود شرطين أساسيين ها، وهما الزمان وصحة النقل، فقد كانت ذات تأثير واضح على ابن خلدون توفي سنة (808هـ) في دراسته القيمة على المجتمعات البشرية وفي ضبط اريخ وجعله علماً.

أما عن نقد ابن حزم للنحل الاسلامية المختلفة وبالذات للشيعة فقد كان له أثر ضح في انخرام أمر هذه النحلة من بلاد المغرب العربي بعد أن كانت لها يادة والغلبة في عهد الدولة الفاطمية.

- وعن دعوة ابن حزم في الرجوع إلى النصوص ، فقد مهدت السبيل للغزالي المتوفي سنة (505هـ) في دعوته إلى احياء علوم الدين، وحربه الشعواء التي شنها على الفلاسفة، كما كان لابن حزم تأثيره الواضح على ابن تيمية الذي دعا إلى الرجوع إلى النصوص، وأقام حرباً على المتصوفة والمناطقة.

الفهارس

- فهرس الآيات القرآنية
- فهرس الأحاديث النبوية
- فهرس الفرق والجماعات
- فهرس الأعلام
- فهرس الأماكن والبلدان
- فهرس المصادر والمراجع
- فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث النبوية

فهرس الفرق والجماعات

اسم الفرقة أو الجماعة	الصفحة
الدولة الساسانية	112
ديانات جزر المحيط الهادي	6
ديانات اليونان والرومان	6
ديانات الماهيانا الهندية	6
الديانات الأمريكية	6
الروم	8
الزنادقة	29
السامرة	144-81
السوفسطائيون	111-109-95-91-81
السيخية	6
الشافعية	47
الشكاك	111-109-108
الشيعة	90-81-55
الصابئة	151-137-108-91-22
الصحابة	92-73-72-65-54-53
الطبيعيون	114-113
الظاهريون	-73-72-71-69-66-55-47-43 125-92-78-74
العرب	65-57-24-8
الفرس	95-68-37-34-24
القائلون بتكافؤ الأدلة	151-111-110-109-108-95-81
القدرية	90-55
القرامطة	28
قريش	42

فهرس الأعلام

الاسم .... الصفحة

الاسم	الصفحة
أبو الأعلى المودودي	10
أبو بكر الباقلاني	34
أبو حامد الغزالي	153-45-14
أبو الحسن بن المغلس	55
أبو الحسن المدحجي	40
أبو حنيفة الامام	65-60
أبو الخيار اللغوي	40
أبو سعيد خلف مولى الحاجب جعفر	39
أبو سليمان المصعب بن حزم	47
أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري	61-60-59-50
أبو عبد الله الحميدي	52-47
أبو الفضل رافع بن حزم	47
أبو القاسم صاعد "القاضي"	52-48-46-37
أبو الوليد الباجي	63-41
أبو الوليد ابن رشد	124-123-108
احسان عباس	61-60-52-49
احمد بن سعيد بن حزم	37
احمد بن سلام	32
احمد بن ناصر بن محمد الحمد	59
احمد شاكر	49
أرسطو	123-61-46
باديس بن حبوس	83
باطرة الحوارى	147-146-143
بركدول "مستشرق"	93

الاسم | الصفحة

الاسم	الصفحة

الاسم	الصفحة

فهرس الأماكن والبلدان

المصادر والمراجع

أولاً:- الكتب العربية :-

- القرآن الكريم .
- أبراهيم ، زكريا ، أبن حزم الاندلسى، سلسلة أعلام العرب ، 1956م. الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، 1966م.
- أبن بسام الحسن على بن بسام الشنتريني، الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة، تحقيق الدكتور أحسان عباس،الدار العربية للكتاب، ليبيا-تونس، 1975م.
- أبن تيمية ، تقى الدين أحمد ، مقدمة فى أصول التفسير ، دار مكتبة الحياة ، بيروت لبنان .
- أبن حجر العسقلانى ، أحمد بن على ، لسان الميزان ، دار الفكر للطباعة والنشر ، بيروت ، بدون تاريخ .
- أبن حزم ، أبو محمد على بن أحمد بن سعيد ، المحلى ، تحقيق لجنة أحياء التراث العربى فى دار الأفاق الجديدة، دار الأفاق الجديدة بيروت ، لبنان.
- أبن حزم ، أبو محمد على بن أحمد بن سعيد ، الأحكام فى أصول الأحكام ، تحقيق الشيخ أحمد شاكر ، الطبعة الثانية ، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت ، 1973م .
- أبن حزم، ابو محمد على بن احمد بن سعيد، جمهرة أنساب العرب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثامنة، دار المعارف، بمصر،1971م.
- أبن حزم ، أبو محمد بن أحمد بن سعيد ، رسائل أبن حزم الاندلسى (الجزء الأول ، الجزء الثاني ، الجزء الثالث ، الجزء الرابع) تحقيق الدكتور احسان عباس ، المؤسسة العربية للدراسات العربية والنشر ، بيروت ، لبنان 1980، 1981،1982،1983م.
- ابن حزم، ابو محمد على بن أحمد بن سعيد، الفصل فى الملل والأهواء والنحل وبهامشه الملل والنحل للشهر ستانى، دار المعرفة بيروت، 1983م

- أبن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر، المجلد الأول ، مؤسسة جمال للطباعة والنشر ،بيروت ، بدون تاريخ .
- أبن خلكان ، أبو العباس شمس الدين أحمد ، وفيات الاعيان وأنباء ابناء الزمان، تحقيق الدكتور أحسان عباس، دارصادر، بيروت، بدون تاريخ.
- أبن رشد ، أبو الوليد محمد بن أحمد ، فصل المقال وتقرير مابين الحكمة والشريعة من أتصال ، تقديم الدكتور البير نصري نادر، الطبعة الرابعة، دار الشرق ، بيروت، لبنان 1982م .
- أبن عاشور، محمدالطاهر، اصول النظام الأجتماعى فى الأسلام، الشركة التونسية للتوزيع، الناشر، الدار العربية للكتاب، تونس – ليبيا 1977م.
- أبن عذارى المراكشى ، البيان المغرب فى أخبار الاندلس والمغرب ، تحقيق ح. س. كولان ، ليفى بروفنسال ، دار الثقافة ، بيروت ، بدون تاريخ .
- أبن كثير ، أبو الفداء أسماعيل بن كثير ، السيرة النبوية ، تحقيق مصطفى عبد الواحد ، دار المعرفة ، بيروت، لبنان 1983م .
- أبن كثير ، أبو الفداء اسماعيل بن كثير ، تفسير أبن كثير ، الطبعة الرابعة ، دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ، لبنان 1983م.
- ابن ماجة ، الحافظ ابو عبدالله محمد بن يزيد القزوينى ، سنن ابن ماجة ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى ، دار أحياء الكتب العلمية ، عيسى البابى الحلبى وشركاء ، القاهرة 1952م.
- ابن منظور ، لسان العرب ، تصنيف يوسف خياط ، ونديم مرعشلى ، دار لسان العرب ، بيروت ، بدون تاريخ .
- ابن النديم ، ابو الفرج محمد بن اسحاق ، الفهرست ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت لبنان ، بدون تاريخ .
- ابن هشام ، السيرة النبوية ، تحقيق مصطفى السقا وأخرون ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، بدون تاريخ .

- ابو البقـاء ، أيـوب بـن موسـى الحسـيني ، الكليـات ، منشـورات وزارة الثقافـة والإرشاد القومى ، دمشق ، 1974م .
- ابو زهرة ، الشيخ محمد ، ابن حزم ، حياته ، عصـره ، آراؤه ، وفقهـه ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، 1977م .
- الامدى ، سيف الدين أبو الحسـن ، الأحكـام فـى أصـول الأحكـام ، دار الكتـب العلمية ، بيروت 1980م .
- الأفغاني، سعيد، ابن حزم ورسالته فى المفاضلة بين الصحابة ، الطبعة الثانية، دار الفكر ، بيروت 1969م .
- أمين، أحمد، موسوعة أحمد أمين، دارالكتاب العربى، بيروت، بدون تاريخ.
- بدوي ، عبد الرحمن ، شـلنج ، الطبعـة الثانيـة ، المؤسسـة العربيـة للدراسـات والنشر ، بيروت 1981م .
- بدوي ، عبد الرحمن ، موسوعة الفلسفة ، الطبعة الأولـى ، المؤسسـة العربيـة للدراسات والنشر ، بيروت 1984م .
- بدوى عبد الرحمن ، مناهج البحـث العلمـى ، دار النهضـة العربيـة، القـاهرة ، 1963م .
- بروكلمان ، كارل ، تاريخ الأدب العربي ، ترجمة عبد العليم النجار ، الطبعـة الرابعة ، دار المعارف ، القاهرة.
- البستاني، بطرس ، دائرة المعارف ، مؤسسة مطبوعات اسـماعليان، طهـران، الناشر دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، بدون تاريخ .
- البغدادى ، أبو منصور عبد القاهر ، الفرق بين الفرق ، الطبعـة الرابعـة ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت، 1980م .
- البغدادى ، أبو منصور عبد القاهر ، أصول الدين ، تحقيق لجنة إحياء الـتراث العربـي فـى دار الآفـاق الجديـدة ، الطبعـة الأولـى ، دار الآفـاق الجديـدة ، بيروت 1981م .

- تركي ، عبد الحميد ، مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجى ، ترجمة الدكتور عبد الصبور شاهين ، الطبعة الأولى ، دار الغرب الأسلامى ، بيروت 1986م .
- التهانوى، محمد بن على الفاروقى ، كشاف اصطلاحات العلوم ، بيروت 1963م .
- الجرجانى ، الشريف على بن محمد ، كتاب التعريفات ، مكتبة لبنان ، بيروت ، 1969م .
- الحاجرى ، طه ، ابن حزم صورة اندلسية ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، بدون تاريخ .
- حسان ، محمد حسان ، ابن حزم الأندلسى عصره ومنهجه وفكره التربوى ، دار الفكر العربي ، القاهرة .
- حسن ، ابراهيم حسن ، تاريخ الإسلام السياسى والديني والثقافي والإجتماعي الطبعة الأولى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1967م.
- الحموى، ياقوت، معجم الأدباء، دار المستشرق، بيروت لبنان، بدون تاريخ.
- الحميدى ، ابو عبدالله محمد بن عبدالله الأزدى ، جذوة المقتبس فى ذكر ولاة الأندلس ، المكتبة الأندلسية ، مطابع سجل العرب ، القاهرة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، 1969م.
- حنفى ، حسن ، نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، 1981م .
- الحنفى ، عبد المنعم ، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية ، الطبعة الأولى ، دار المسيرة ، بيروت ، 1980م .
- دراز ، الشيخ محمد عبد الله ، الدين ، دار العلم ، الكويت 1970م .
- دى بور، ت. ح. ، تاريخ الفلسفة فى الأسلام ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى ابو ريدة، الطبعة الخامسة، دارالنهضة العربية، بيروت، 1981م.

- الدينورى ، أحمد بن داود ، الأخبار الطوال ، تحقيق عبد المنعم عامر، طبع مكتبة المثنى ببغداد ، الناشر دار المسيرة ، بيروت ، بدون تاريخ.
- الرازى ، ابوبكر محمد بن زكريا ، رسائل فلسفية ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الرابعة ، 1980م .
- الرازى ، محمد بن ابى بكر ، مختار الصحاح ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، 1981م .
- سبينوزا، باروخ، رسالة فى اللاهوت والسياسة، ترجمة الدكتور حسن حنفى، الطبعة الثانية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1981م.
- سزكين، فؤاد، تاريخ التراث العربى، ترجمة: فهم أبو الفضل والدكتور محمد فهمى حجازى، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971م.
- السيوطى، جلال الدين عبدالرحمن، الإتقان فى علوم القرآن، الطبعة الرابعة، مصطفى البابى الحلبى وأولاده، الناشر دار المعرفة، بيروت، 1978م .
- شرارة ، عبد اللطيف ، ابن حزم رائد الفكر العلمى ، المكتبة التجارية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت لبنان ، بدون تاريخ .
- شعبان ، زكى الدين أصول الفقه الأسلامى ، الطبعة الثالثة ، جامعة بنغازى، كلية الحقوق، 1974م .
- شلبي ، احمد المسيحية ، سلسلة مقارنة الاديان ، الطبعة الثامنة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1984م .
- شلبي أحمد ، اليهودية ، سلسلة مقارنة الأديان ، الطبعة السابعة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1984م .
- صاعد ، القاضي ابو القاسم ، طبقات الأمم ، نشر الأب لويس شيخو ، بيروت، 1912م .

- صبحي ، أحمد محمود ، فى علم الكلام ، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين المعتزلة، الأشاعرة ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية ، 1978م .
- صليبا ، جميل ، تاريخ الفلسفة العربية ، الطبعة الأولى ، دارالكتاب اللبنانى، بيروت ،1970م .
- عبد الباقى ، محمد فؤاد ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، دار إحياء التراث العربى بيروت ، لبنان ، عن الطبعة المصرية ، 1945م .
- عبد الرازق ، مصطفى ، تمهيد لتاريخ الفلسفة فى السلام ، الطبعة الثالثة، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، 1966م .
- عطيه ، عبد الزحمن ، مع المكتبة العربية ، الطبعة الأولى ، 1978م .
- غربال ، محمد شفيق ، الموسوعة الميسرة ، دار الشعب ومؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر القاهرة ، 1965م .
- الغزالى ابو حامد ، إحياء علوم الدين ، سلسلة كتاب الشعب ، دار الشعب ، القاهرة ، بدون تاريخ .
- الغزالى ابو حامد ، تهافت الفلاسفة ، تحقيق موريس بويج ، الطبعة الثالثة، دار الشروق ، لبنان ، 1982م .
- الغزالى ابوحامد محمد ، المنقذ من الضلال والموصل الى ذى العزة والجلال، تحقيق الدكتور جميل صليبا والدكتور كامل عياد ، الطبعة الحادية عشرة، دار الاندلس ، بيروت ، 1983م .
- الغزالى أبو حامد محمد ، الإقتصاد فى الإعتقاد ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1983م .
- الغزالى ، أبو حامد محمد ، المستصفى من علم الأصول ، الطبعة الأولى ، طبعة بولاق ، 1324م .
- فروخ ، عمر ، ابن حزم الكبير ، الطبعة الأولى ، دارلبنان للطباعة والنشر، بيروت ، لبنان ، 1980م .

- فروخ ، عمر ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ، الطبعة الثالثة ، دارالعلم للملايين ، بيروت ، 1981م .
- الفيتورى ، عبد القادر ، المذهب الظاهرى والمنطق عند ابن حزم ، مخطوط بمكتبة كلية التربية ، جامعة الفاتح ، طرابلس .
- القاضى عبد الجبار الهمدانى ، فرق وطبقات المعتزلة ، تحقيق علي سامي النشار ، دار المطبوعات الجامعية بالاسكندرية ، 1972م .
- قنواتى ، جورج . ولويس جارديه ، الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية ، ترجمة الشيخ صبحى الصالح ، دار العلم للملايين ، بيروت، 1967م .
- كحالة ، عمر رضا ، معجم المؤلفين ، دار إحياء الثراث العربى ، بيروت .
- المسعودى ، أبو الحسين علي بن الحسين بن علي ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، الطبعة الخامسة ، دار الأندلس ، بيروت ، 1983م .
- محمدعبده، رسالة التوحيد، الطبعة الرابعة،دارأحياء العلوم، بيروت 1980م.
- هوتسمه وآخرون ، دائرة المعارف الإسلامية ، النص العربي ، ترجمة ابراهيم زكي خورشيد وآخرون ، دارالشعب ، القاهرة .

ثانياً: الدوريات :-

1- مجلة الأصالة الجزائرية ، السنة الرابعة ، العدد 25 ، مايو 1975م ، مطبعة البعث ، قسنطينة.
2- مجلة ثراث الإنسانية ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي المصرية ، القاهرة ، العدد الثاني ، بدون تاريخ .
3- مجلة كلية الآداب ، جامعة الخرطوم ، الناشر: جامعة الخرطوم ، العدد الأول ، 1972م
4- مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، العددالتاسع، المجلدالأول، مايو 1947م.
5- مجلة معهد المخطوطات العربية ، الكويت، العدد 13 ، 22 ، 17 ، 27.
6- مجلة نور الأسلام، تصدر عن الأزهر الشريف، المجلد السادس، 1354م.

ثالثاً:- المراجع الأجنبية :

1- The New Encylopedia Britannica, 15th Edition, founded 1768, Published 1973-1974 .

2- The Encyclopedia of Islam, New Edition, 1967.

3- Encyclopedia of Religion and Ethics. New York, 1974.

فهرس الموضوعات

ابن حزم والتاريخ للأديان فى كتاب الفصل

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

طبعت بمطابع الجماهيرية / سبها

ابن حزم ظاهرة من ظواهر الحضارة العربية في الأندلس وأحد أركانها البارزين، كان سباقا في ارتياد دروب المعرفة المختلفة، رائداً لمن أتوا بعده كابن باجة المتوفي سنة (533 هـ)، وابن الطفيل المتوفي سنة (581 هـ)، وابن رشد المتوفي سنة (595 هـ)، وكان لمضاء أسلوبه، وقوة حجته وتسلسل منطقه، وتشعب اهتماماته أثرا واضحا في نوع الثقافة التي ازدهرت فيما بعد بالأندلس. ومنذ أن اكتشفت أوروبا ابن حزم وكتابه الفصل، ما زال الرجل والكتاب مثار بحث إلى يومنا هذا. وعلى الرغم من اعتناء الأوروبيين بكتاب الفصل، فإن هذا الكتاب لم يحظ من الدارسين العرب بما يستحقه من تحقيق وبحث. فاستخرت الله واستعنته في القيام بدراسة القسم الأول من هذا الكتاب المتعلق بتأريخ الأديان موضحاً ما استغلق، مقارناً بين وجهات النظر المختلفة عندما يتطلب الأمر المقارنة، شارحاً ما يحتاج إلى شرح، موضحاً ما عسر فهمه أو غمض معناه، جامعاً بين ما تفرق، رابطاً بين ذلك كله وبين من سبق ابن حزم في هذا المجال ومن تأخر عنه، فاحصاً، مدققاً متحلياً بالموضوعية والمنهج العلمي.

الشركة العامة للورق والطباعة
طبعت بمطابع الجماهيرية - سبها